الدكتور عبد الكريم عثمان

نظرية التكليف

آراء القاضي عبد الجبار الكلامية

مؤسسة الرسالة

الدكتور عبد الكريم عثمان

نظرية التكليف

آراء القاضي عبد الجبار الكلامية

مؤسسة الرسالة

الفهرس

الفصل الثاني

المكلف الحكيم « الله »

الفصل الثالث

المكلف « الانسان »

الفصل الرابع

موضوع التكليف أو ما يتناوله التكليف

الفصل الخامس

ثمرات التكليف ونتائجه

أبو سلـــوم المعتـــزلي

بسم الله الرحمن الرحيم

أبو سلــوم المعتــزلي

المقدّمة

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله ، ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشداً .

ظهرت في الفترة الأخيرة عدة دراسات عن المعتزلة والاعتزال ، غير أن جميع هذه الدراسات بلا استثناء كانت تستقي آراءها وأخبارها من كتب خصومهم في الفكر والاتجاه من مؤرخي العقائد والكلاميين .[1]

وما كان بمقدور هؤلاء الباحثين أن يفعلوا غير ذلك ، إذ لم يكن بين أيدي الناس من كتب الاعتزال إلا كتاب الانتصار لأبي الحسن الخياط الذي ألفه رداً على كتاب ابن الراوندي « فضيحة المعتزلة » وكان هذا قد وضعه أيضاً رداً على كتاب للجاحظ بعنوان « فضيلة المعتزلة » .

لكن كتاب الانتصار لا يقدم صورة شاملة أو متكاملة عن الفكر الاعتزالي ، ذلك لأنه عني بالرد على القضايا التي أثارها ابن الراوندي دون أن يتطرق إلى الفكر الاعتزالي بعمومه .

---

(١) من هذه الكتب : المعتزلة : زهدي جار الله ، فلسفة المعتزلة : ألبير نادر ، Galland : Essai sur les moutaziltes ومقدمة نيبرج لكتاب الانتصار لابن الراوندي ، و L. Gardet et Anawati : Introduction à la théologie musulmane

ولا نودّ أن ندخل في بحث الأسباب التي أدت إلى اختفاء كتب الاعتزال لأن حديثها يطول ، لكننا لا بد أن نعترف بأن المعتزلة يتحملون جلّ المسئولية في هذا ، لأنهم بموقفهم المتعنت مع مخالفيهم في الفكرة حين كانوا في أوج السلطة ، مخالفين بذلك ما كانوا يزعمونه من حرية الفكر والعمل ، تسببوا في سخط الناس عليهم وكراهتهم لتصرفاتهم . فما كادوا يتزحزحون عن مراكز القوة حتى سقطوا في أعين الجميع بينما علا صوت الاتجاهات الأخرى ؛ وهكذا لم تقم لهم قائمة بعد ذلك ، وبعد سقوطهم الحقيقي يوم تعرضوا لعقائد الناس وحاولوا إلزام الآخرين بأفكارهم .

لكن الشيعة عموماً كانوا يؤمنون بالاعتزال ، وهذا ما أطال في حياة المعتزلة كاتجاه لا مستأثر ولا مغلوب على أمره طيلة أيام دولة بني بويه .

ولما كان زيدية اليمن حريصين على العقيدة الاعتزالية ، فقد حفظوا تراث المعتزلة . واستمر الفكر الاعتزالي عندهم حتى يومنا هذا ، وهذا الذي أتاح لهذا البحث فرصة الظهور .

وقد حدث في أوائل القرن السابع الهجري أن تولى إمارة اليمن المنصور بالله الزيدي وكان عالماً ، فأرسل بعثتين إلى المشرق الاسلامي : خراسان ومـا حولها فاستنسختا الكثير من كتب المعتزلة وحملتاها إلى اليمن . وبقيت هذه المخطوطات مجهولة مع سائر الكنوز التي كانت تحويها مكتبات اليمن في الجوامع أو دور العلم حتى بعثت الحكومة المصرية في أوائل الخمسينات بعثة لتصوير بعض المخطوطات في اليمن[1] ، فتم تصوير كثـير من كتب الأدب والتاريخ والعقائد ، وكانت كتب العقائد تشمل نوعين هما : كتب العقيدة الزيدية ، وكتب الاعتزال ، وهكذا وضعت بعض آثار المعتزلة بين أيدي الباحثين .

وكانت شخصية القاضي عبد الجبار الهمذاني تلوح دائماً من وراء هذا التراث الواسع . وكان كل من يؤلف في العقائد الاسلامية منذ القرن الرابع الهجري ملزماً

---

(١) كان ذلك في سنة ١٩٥٢ م ، وكان على رأسها الأستاذ خليل نامي ومن أبرز أعضائها الأستاذ فؤاد السيد .

بالاهتمام ببحوث هذا الرجل لغزارتها وإحاطتها وشمولها للعقائد جميعها : عرضاً أو نقداً أو تأييداً .

ثم حدث أن وزارة الثقافة في مصر بدأت بطبع كتاب « المغني في أصول الدين » للقاضي[1] ، فهو أضخم موسوعة عقائدية إسلامية . وقد لفت الأنظار إليه وإلى مؤلفه ، مع أنه واحد من عشرات الكتب التي خلفها هذا الباحث الكبير ، ولذلك توجهت النية إلى دراسة هذه الشخصية الفريدة .

وكان مما قوى عزيمتي وشجعني على المضي في هذا البحث ، ما سبق أن ذكرناه من اعتماد الدراسات التي ظهرت عن المعتزلة على كتب مخالفيهم في الفكرة ، ولئن كان الواقع يثبت أن كثيراً مما نقله هؤلاء الخصوم لا يبعد عن الحقيقة كثيراً ، إلا أن الأمانة العلمية ، وما يقع بين الخصوم أحياناً من تحميل بعضهم ما لا يريده الآخر ، ووجوب إحقاق الحق ونسبة كل رأي لصاحبه . كل ذلك يؤكد وجوب دراسة المعتزلة معتمدين على مصادر رجال الاعتزال ذاتها . وإذا كان الباحثون السابقون قد عذروا لعدم إطلاعهم على هذه المصادر ، فإننا لا نعذر بعد أن توفرت بين أيدينا .

وقد تبين لنا بأن خصوم المعتزلة مع كل ما بذله بعضهم من تحري الحقيقة إلا أنهم كثيراً ما عمموا ما صادفوه من آراء شاذة مفردة ــ قال بها واحد من رجال الاعتزال ــ على المعتزلة جميعاً . وذلك كما زعم عن انكارهم الحديث والقياس وأحكام الآخرة ، ووجود الجنة والنار ، وتقديم العقل في كل شيء . بل لقد كانت هذه الآراء محل انتقاد جمهرة رجال الاعتزال وعلى رأسهم القاضي .

كما تبين لنا أن جمهرة المعتزلة بريئة مما نسب إلى شواذهم من تبنّ لآراء الفلسفة اليونانية المتطرفة المنافية لروح الإسلام . وذلك كالقول بقدم العالم ونظرية الطبائع والمعارف الضرورية .

---

(١) يقع هذا الكتاب في ٢٠ مجلداً ، وجد منها ١٤ ، وما يزال الباقي مفقوداً حتى ساعة كتابة هذه المقدمة .

ثم إن غالبية المعتزلة بريئة من تهمة الزندقة والالحاد التي ألحقت بهم بلا حساب من قبل المتطرفين من صفوفهم ، بل لقد كان لعدد منهم بلاء حسن في الدفاع عن الإسلام ضد الأفكار الغريبة ، وبخاصة الأفكار الثنوية التي كانت تهب رياحها على المسلمين من الفرس وجيرانهم .

وإذا كـــان لا بد من تقديم دراسة شاملة عن المعتزلة من خلال إحدى شخصياتهم ، فإن القاضي أفضل من يستحق هذه الدراسة وذلك لغزارة بحوثه وتنوعها وإحاطتها ، ثم لأنه كان من المتأخرين . ولد في أول العشرينات من القرن الرابع الهجري وتوفي في سنة ٤١٥هـ ، وهكذا انتهى إليه فكر الاعتزال كاملاً ، ولن نجد عند واحد من المعتزلين السابقين مثل هذا الشمول والحرص على عرض جميع الآراء ، حتى أن كتاباته تعد تاريخاً للعقائد إسلامية كانت أو غير إسلامية .

إلا أن الرجل طويل النفس كثير التكاليف صعب العبارة مع قوة سبك ومتانة أسلوب . هذا بالاضافة إلى أن ما بقي من مؤلفاته مخطوط كله[1] ، والخط قديم والورق متآكل متهافت ، إلى غير ذلك من الصعاب التي أعاننا الله على تذليلها .

وقد لاحظنا أثناء تتبعنا لآراء القاضي الكلامية أن التطور الرئيسي الذي حصل عنده كان في منهجه وطريقته التي ينظر بها إلى موضوعات أصول الدين .

ويمكن تبين هذا التطور ، وتغير الأساس الذي يقيم عليه نظرته لعلم الكلام إذا تتبعنا تقسيمه للبحوث الكلامية في عدد من أهم كتبه :

١ — ففي كتاب المغني ، وهو من أوائل مؤلفاته ، اعتمد في تصنيفه على اساس العدل والتوحيد ، والحق المنزلة بين المنزلين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف

(١) حتى ساعة اعداد هذا البحث (سنة ١٩٦٥) لم يكن طبع من تراث القاضي إلا «تنزيه القرآن عن المطاعن » ، ثم بدأت وزارة الثقافة في مصر بطبع أجزاء المغني على فترات طويلة ، ثم طبعت له كتابي « شرح الأصول الخمسة » و « تثبيت دلائل النبوة » ، وأخيراً طبع له الدكتور عدنان زرزور كتاب « متشابه القرآن » .

والنهي عن المنكر بباب العدل ، وهذا المنهج معروف لدى معظم علماء المعتزلة ، ومن أجله وصفوا بأهل العدل والتوحيد .

٢ — وفي شرح الأصول ، اعتمد القاضي على مبدأ الأصول الخمسة : التوحيد ، العدل ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلين .

٣ — أما مختصر الحسني ، فقد كان تصنيفه له على أبواب أربعة هي : التوحيد والعدل والنبوات والشرائع ، وجعل ثلاثة من الأصول الخمسة داخلة في باب الشرائع .

٤ — إلا أن القاضي يعرض في مواضع متفرقة من كتبه وفي المحيط بصورة خاصة هيكل نظرية يمكن أن يقوم عليها علم الكلام بجميع بحوثه ، وهو يقترح في المحيط تنظيماً معيناً لأصول الدين على أساسها ، هذه النظرية هي ما يمكن أن نسميه « نظرية التكليف » .

وجوهر هذه النظرية ، أن الانسان لم يوجد في هذا العالم إلا مكلفاً ، فالتكليف هو الذي يحدد صفة هذا الإنسان وماهية العلاقة التي تربطه بعالمه الانساني ، وبالعالم الالهي ، وبعالم المخلوقات الأخرى .

وهكذا فإن هناك مكلَّفاً هو الانسان ، ومكلِّفاً هو الله تعالى ، وموضوعـــاً للتكليف ، وثمرات وأغراضاً ينهي إليها هذا التكليف .

وهذه الموضوعات يمكن أن تبحث في أربعة فصول :

الفصل الأول : في حقيقة التكليف ، وهي في رأي القاضي تظهر في أن يعلم الانسان في أن له في أن يفعل فعلاً أو بتركه ثواباً ، شريطة أن لا يصل هذا الاعلام إلى حد الالجاء ، لأنه يتناقض مع التكليف .

والتكليف قد يكون بالعقل أو بالسمع ، ولا يعني ذلك إمكانية استقلال العقل الإنساني عن المصدر الالهي استقلالاً كاملاً ، وتتم هذه الصلة عن طريق العلم

الضروري الذي يخلقه الله في الإنسان والذي يتم بواسطة إدراك أصول المعارف والأخلاق . وهكذا يحصل التكليف عن طريق العقل والسمع . ويعتمد التكليف السمعي على أساس نظرية النبوة التي تحقق الصلة بين العالم الإلهي والإنسان بواسطة الرسول . ولا بد في هذا الفصل من التعرض لموقف الاسلاميين عموماً من النبوة والمعجزات ورأي القاضي عبد الجبار في ذلك كله .

ويتناول **الفصل الثاني** المكلِّف وهو الله تعالى . والحديث عن الله وصفاته خاصة كان موضوعاً خصباً لرجال العقائد . على عكس موضوع ماهية الله فقد استنكف معظم الكلاميين عن الخوض فيه لأنه يخرج عن دائرة التصور البشري . وفي إثبات أن الله تعالى نستطيع أن نتابع آراء واتجاهات مختلفة تتراوح بين نظريات الفلاسفة وطرائق المتكلمين . أما الصفات الإلهية فقد حظيت بحديث طويل . تحرج البعض من الخوض فيها وتوقفوا وانكروا على الخائضين فيها فعلهم على اعتبار أن الانسان لا يملك الامكانيات العقلية للوصول إلى حقيقة فيها إلا من نص قرآني أو نبوي . وخاض فيها البعض الآخر . وأباح المتكلمون لأنفسهم التفصيل والتطويل . ولعل الدافع إلى ذلك اختلاطهم مع أتباع النحل والأديان الأخرى مجوسية وبرهيمية ونصرانية ويهودية . ورغبتهم في الدفاع عن التصور الاسلامي للذات الإلهية بطرق عقلية يقبل بها هؤلاء .

ويمكن تلخيص موقف الكلاميين على النحو التالي : رفض ابن كلاب أن يقول عن الصفات قديمة . وقال هي أزلية مع الله . وقبل الاشعري إطلاق صفة القدم عليها وأضاف تعبيراً خاصاً « ليست الله ولا غيره » . أما المعتزلة فقد وجه إليهم تهمة نفي الصفات . لكن القاضي عبد الجبار يرد ذلك ويدافع عن العلاف الذي ينسب إليه هذا القول بأنه أراد شيئاً ولكن العبارة أخطأته .

وذهب القاضي مذهب أبي هاشم في قوله بالأحوال . فالله تعالى على حال يستطيع أن يقدر فيها على المقدورات جميعاً وهكذا الأمر في جميع الصفات ، والحال لا تنفصل عن الذات . ولا تتصور الذات إلا مع الله .

واستعملت تعبير الصفات الالهية الذي كان يتحرج منه بعض المعتز
القدماء . والصفات عنده على ثلاثة أنواع : صفات الذات . وصفات الأفعال وصفات النفي أي التي يجب أن تنفيها عنه تعالى .

أما **الفصل الثالث** فيتناول الكلام عن الإنسان المكلَّف . وما دام الإنسان كذلك فإن من الواجب أن يكون قادراً مريداً لفعله . إذ لو لم يكن كذلك كان هنا
تناقض . فكيف يكلف الإنسان ثم يسلب القدرة على القيام بما يتطلبه التكليف منه . وبالنسبة لجوهر الانسان يبدو لنا القاضي مادياً حسياً لا يؤمن بجوهر روحي للنفس مفارق للبدن . ولا يثبت من الإنسان إلا الذي نراه أمامنا لأنه لا دليل عل
أن هناك جوهر روحي من ورائه .

وإذا كان القاضي يثبت إراده وقدرة للإنسان . فما هي حدودهما وما هي العلاقة التي تربط بين القدرة الانسانية والقدرة الإلهية . وتبدو الإجابة على هذ
التساؤلات من خلال مواضيع الجبر والاختيار والقضاء والقدر . والهدى والضلال . التي التزم فيها القاضي خط المعتزلة مع شيء من التوضيح والتفصيل .

ويخصص **الفصل الرابع** لموضوع التكليف أو ما يتناوله التكليف من أفعال وتروك وعلوم مختلفة . فالتكليف علم وفعل . والإنسان مكلف بعلوم أهمها أن يعرف الله واحداً منزهاً عن القبائح وعن الجسمية وعن الحواس . وهو مكلف بأفعال على نوعين : مباشرة ومتولدة . ولا شك أن نظرية التوليد من نتاج المعتزل
الفكري الذين أرادوا تحميل الإنسان مسئولية كاملة . ويمكن أن نعرض ملخص هذه النظرية بالمثال التالي : اضرب حجراً (فعل مباشر) ، يصيب إنساناً (فعل غير مباشر) ؛ من الذي يتحمل مسئولية الإصابة وما ينتج عنها من آثار . ويعرج البحث على موضوع هام وهو الحكم على الأفعال والأشياء بالحسن والقبح أو بمعنى آخر نظرية التحسين والتقبيح .

والفكرة الشائعة أن المعتزلة تقول إن العقل هو الحاكم . غير أن القاضي يتوسط بين العقل والشرع . فهناك الأصول الضرورية من الأخلاق التي يخلقه

الله في الانسان ، يضطر الانسان إليها ولا يكتسبها بعقله ، ثم الأشياء التي يكتسبها للحكم على الأشياء . وسبب التعرض لهذا الموضوع أن التكليف يقع على الحسن من الأشياء وينهي عن القبيح .

أما ثمرات التكليف فإنها موضوع الفصل الأخير . فما دام هناك تكليف وما دام فيه شقة لأن المكلف يبذل جهداً : يمتنع عما يلذ له وقد يكون فيه شهوة ومتعة لأنه منهي عنها ، ويقبل على فعل ما لا يلذ له لتعلق التكليف به . فهل يكون ذلك دون مقابل ، إن نظرية التكليف التي تعتمد العدل الإلهي أصلا أساسياً تقتضي أن يكون هناك مقابلاً هو الثواب والعقاب .

وهذا يتطلب الاستطراد إلى مواضيع الميزان والحوض والجنة والنار . والمشهور أن المعتزلة ينكرون وجودها . لكن القاضي يؤكد أن غالبية رجال الاعتزال تؤمن بهذه الأمور كما وردت في القرآن والسنة دون تعديل أو تأويل .

أما الأعواض عن الالام فإنها مكملة للتكليف . فقد يتألم المكلف وغير المكلف ، لا من فعله وإنما لتقدير إلهي كمرض أو غرق أو محنة أو فتنة ، أفيكون ذلك دون تعويض ، تفترض هذه النظرية أعواضاً عن هذه الآلام جميعاً .

لكن التكليف يحتاج إلى ضمانات ، وأفضل هذه الضمانات أن يتهيأ للمكلف مجتمع فاضل يساعده على أن يقوم بواجب التكليف . وهذا ما يتم عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وإقامة الإمامة الصحيحة ، فكيف يتم إيجاد هـــذا المجتمع ، وما هي طريقة الإمامة وشروط الامام مما يقيم الحكومة الصالحة .

وإذا كانت فكرة التكليف لا تعد جديدة على الثقافة الاسلامية ، لأن المسلمين جميعاً يعلمون أنهم مكلفون . وإذا كان الفقهاء قد بحثوا في شروط المكلّف . وعلماء أصول الفقه عرضوا لعدد من بحوث التكليف في باب أحكام الأفعال على وجه الخصوص فإننا لا نعلم — ولو فيما بين أيدينا من المصادر على الأقل — عالماً من علماء الإسلام جعل من هذه الفكرة أساساً تقوم عليه نظرته إلى

الله والإنسان والعالم ، وناظماً ترتكز عليه جميع علوم أصول الدين إلا القاضي أبو الحسن عبد الجبار الهمذاني .

وقد حاولت قدر استطاعتي أن أتجنب المناقشات العنيفة الطويلة التي كانت تدور بين القاضي وبين خصومه من الأشاعرة والمجبرة والمرجئة وغيرهم ، لأنني آمنت بأن مهمتي الأولى هي العرض الأمين لأراء هذا المفكر الكبير ، إذ يتاح بذلك تقديم فكر الاعتزال لأول مرة منذ قرون ، كما تصوره أعظم مفكريهم في ذلك الوقت .

ولعل هذا ما جعلني في كثير من الأحيان مسايراً لأسلوب القاضي الجدلي واللفظي . وقد وجدتني ملزماً إلى حد كبير باتباع هذا الأسلوب حتى لا أخرج على الخط الذي رسمته لنفسي ، وهو نقل الفكر الاعتزالي على صورته الحقيقية مع أقل ما يمكن من التدخل والتعديل . وكان هذا أيضاً ما دعاني إلى اثبات كثير من النصوص من كتب المعتزلة ، لأن معظم مصادر هذا البحث مخطوط ، وقد أردت أن أضع المصادر التي اعتمدت عليها بين يدي الباحثين . فلعل بعضهم لا يوافقني على ما استنتجت منها أو استخلصت .[1]

وكان هذا أخيراً هو الذي جعلني أغفل بعض الدراسات الحديثة التي كتبت حول المعتزلة من قبل عرب أو مستشرقين . فمعظمها كتب كما ذكرت قبل أن تكتشف آثار المعتزلة ومخطوطاتهم .

وحين حضّرت هذا البحث سنة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ ليكون رسالة للدكتوراة[2] ، عقدت فيه فصلاً كاملاً عن حياة القاضي الشخصية والعلمية ، لكنني نشرت معظم هذا الفصل في الكتاب الذي وضعته عن القاضي بعنوان « قاضي القضاة عبد عبد الجبار الهمذاني » فلم أجد مناسباً إعادة طبع هذا الفصل مع هذا البحث ، وإنما

(١) بعد أن أنهيت هذا البحث طبع معظم كتاب المغني ، كما طبع شرح الأصول وتثبيت الدلائل ومتشابه القرآن . وكنت اعتمدت عليها وهي مخطوطة وأثبت أرقام صفحاتها على ذلك ، ويستطيع القارىء أن يعود إلى المطبوع بالمقارنة بين هذه الأرقام التي لا تهمل عادة حين الطبع .

(٢) نال هذا البحث إجازة الدكتوراة بمرتبة الشرف الأولى من جامعة القاهرة سنة ١٣٨٥ — ١٩٦٥ .

اكتفيت بالإشارة إلى حياته في سطور ، إكمالاً للدراسة واستيفاء للموضوع .

إنني أقدم هذه الدراسة وأنا أعلم أنها خطوة في طريق طويل وشاق ، يقطعه المرء متعلماً لا عالماً ، وإنها لفرصة طيبة أن تتاح لكاتب هذه السطور الافادة من خبرة رواد سبقوه إلى المعرفة والعلم والفضل ، ولا بد لي من أن أسجل تقديري وإجلالي لاستاذي المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني لما بذله من وقت وجهد ، كما أنني لا أنسى أن أتوجه بالشكر إلى كل من ساهم في إخراج هذا الكتاب ، وكل من تلقيت عنه الكلمة قراءة أو سماعاً ، فلن تضيع الكلمة إذا ما أدّي حق صاحبها من الإجلال والوفاء ، والاعتراف بالجميل .

والحمد لله أولاً وآخراً

عبد الكريم عثمان

بيروت ١٣٩١ – ١٩٧١

حياة القاضي في سطور

هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن أحمد بن عبدالله الهمذاني الأسد أبادي .

كانت ولادته على الأرجح سنة ٣٢٠ هـ ، [1] وبدأ دراسته مبكراً في أسدأباد ثم في قزوين وهمذان وأصفهان على عدد من كبار العلماء والمحدثين ، وحط به المطاف في البصرة سنة ٣٤٦هـ وهي حينذاك مركز كبير من مراكز الثقافة الإسلامية والعقائدية منها بوجه خاص ، وسمع فيها عن عدد من المحدثين والعلماء ، وفيها تحول القاضي من مذهب الأشاعرة إلى مذهب الاعتزال بعد أن تعرف على العالم الاعتزالي الشهير أبو اسحق بن عياش ، وبقي على هذا المذهب طيلة حياته .

وقد اندفع بعد ذلك للتعمق في دراسة فكر الاعتزال ، وانتقل إلى بغداد ليتتلمذ على الشيخ أبي عبدالله البصري ، حتى غادرها إلى رامهرمز سنة ٣٦٠هـ ليبدأ كتابة مؤلفه العظيم « المغني في أصول الدين » .

بقي القاضي في هذه العزلة تسع سنوات . ثم استدعاه الصاحب بن عباد

(١) تعرضنا لهذا الموضوع مع بيان سبب ترجيحنا لهذا التاريخ في كتابنا « قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني » ص : ٢٢ – ٢٣ .

ليشغل منصب قاضي قضاة الريّ وتوابعها . وظل في هذا المنصب حتّى وفاة الصاحب سنة ٣٨٥ هـ . ولم يقتصر نشاطه في الريّ على ممارسة أعمال القضاء ، وإنما كان يدرس ويملي ويؤلف وينتقل إلى البلاد المجاورة للقيام بمثل هذه المهمات العلمية ، فكان منصرفاً إلى هذه الحياة كل الانصراف . ومن أهم مـــا يتميز به القاضي تلك الشخصية الجادة الهادفة ، والحيوية العجيبة ، وذلك الانتاج الضخم ، وهذا كله جعل منه إنساناً معتزاً بنفسه معتزاً بعلمه ، وحين توفي الصاحب بن عباد وصادر فخر الدولة أمواله سنة ٣٨٥ هـ ، عزل عدداً من أعوانه والمقربين اليه من مناصبهم وصادر أموالهم ، وكان القاضي من هؤلاء ، فاعتزل على أثر ذلك وانصرف إلى عمله الحبيب إلى نفسه وهو التدريس والتأليف ، وبعد عمر طويل ينوف على تسعين عاماً توفي هذا المفكر الكبير في سنة ٤١٥ هـ ، [1] . — مخلفاً ثروة فكرية نادرة .

(١) انظر اختلاف الباحثين حول هذا الموضوع في كتابنا « قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني » ص ٢٦ — ٢٧ .

حول نظرية التكليف

التكليف هو العلة من خلق العالم بما فيه من إنسان وحيوان وجماد ، ولا يقصد القاضي من العلة هنا إلا وجه الحكمة الذي لأجله حَسُنَ من الله الخلق والفعل .

والعالم نوعان : حيوان وغير حيوان .

والحيوان نوعان : مكلف خلقه الله لمنفعة هي التفضل عليه بالتكليف ، وغير مكلف خلقه الله لأمرين : أحدهما نفع نفسه ، والآخر نفع غيره من المكلفين ، ونفع غير المكلف للمكلفين إما أن يكون دنيويا كاستخدام الانسان للبهائم ، أو أن يكون دينيا كاعتبار الانسان بخلق هذه المخلوقات [1] ، ومن هنا يتضح لنا معنى أن التكليف هو العلة في خلق العالم .

وتكليف الله للمكلف نعمة منه عليه ، وذلك لأن النعمة هي المنفعة الحسنة التي يوصلها المنعم إلى الغير بقصد الاحسان ، ومن رأي القاضي أن المنافع كلها من فعله تعالى إما مباشرة أو بالواسطة . وكون الله منعما على الانسان بتكليفه يتحقق في أنه خلقه ، وخلق له كمال العقل والشهوة ، وما ينتفع به أو ينعم به ، وبأنه عرّضه للثواب العظيم الذي لا يناله إلا بهذا التكليف .

(١) المجموع المحيط ٤ ، ٢٥٦ ، ٢ ، ٢٢٥ .

والله متفضل على الناس بتكليفهم ، يتضح لنا ذلك إذا علمنا أن النعم في رأي القاضي على ثلاثة أنواع :

١ — التفضل، وهو النفع الذي يخير فاعله بين أن يوصله للغير أو لا يوصله، لأنه لا يقوم على أساس الاستحقاق .

٢ — العوض ، وهو النفع الذي يستحق ولكن لا على سبيل التعظيم والاجلال ، وهو يستحق على الله ، ويصل للمكلف وغير المكلف كعوض على ايلامهم .

٣ — الثواب، وهو النفع المستحق على الله على سبيل التعظيم والاجلال ولا يكون إلا للمكلفين كثمرة للتكليف ، وحسب استحقاقهم .

وهكذا فإن بدء التكليف تفضل من الله، له أن يفعله أو لا يفعله . — ويخالف القاضي بذلك رأي للبغداديين من المعتزلة— ولكنه إذا كلف فقد أوجب تعالى على نفسه عوضاً وثوابا وعقابا وأمورا أخرى سنذكرها فيما بعد .

والكائنات كلها خلقت لمنفعة الإنسان ، وخلق الانسان سابق عليها جميعا ، فالله تعالى قد خلق الانسان بقصد نفعه ، وبعبارة أخرى إن هناك منتفعا هو الانسان ، وما ينتفع به وهو العالم بكل ما فيه ، فلو أن الله خلق ما ينتفع به ولم يخلق المنتفع فإنه يكون عبثا يتعالى الله عنه ، والأحياء أول المخلوقات عند الله ، وهي تسبق الجماد في الوجود ، والحياة أول نعمة تخلق للمنتفع لأن سائر النعم تترتب عليها.

وليس معنى ذلك أن الله لا يستطيع أن يخلق عالم الحيوان والجماد دفعة واحدة ، أو أنه لا يستطيع أن يعكس الترتيب فيخلق الجماد قبل الانسان والحيوان، فهو قادر على ذلك ، لكن حقيقة النفع لا تتم إلا بالترتيب الاول . وقد أنكر القاضي أن يوجد جماد قبل الاحياء ، أو أن يوجد الذكر متقدماً على الأحياء ، فكل ذلك يتنافى مع حقيقة التكليف .

أما عناصر التكليف فتتخلص بوجود مكلفٍ ومكلَّف ، وأمور يتناولها التكليف ، وثمرة أو غرض ينتهي إليه ، ولذا اقترح القاضي تنظيم بحوث علم الكلام حسب هذه النظرية على النحو التالي :

١ — حقيقة التكليف او ماهيته

٢ — حقيقة المكلِّف الحكيم

٣ — صفة المكلَّف والشروط التي معها يحسن تكليفه

٤ — ما يتناوله التكليف من انواع الفعل والترك

٥ — ثمرة التكليف او ما يراد لأجله (١)

ولا نستطيع أن ندعي أن فقرات هذه الاقسام مستقلة عن بعضها ، فهي مشتبكة لتشابك الموضوع ، إلا أننا سنحاول قدر الامكان أن نفرد كل قسم بما يختص به من بحوث .

حقيقة التكليف

التكليف لغة هو البحث على ما يشق من فعل أو ترك، والتكليف اصطلاحاً هو « إعلام الغير في أن له في أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه في ذلك على شكل لا يبلغ حد الالجاء » (٢) ويقترب المعنى اللغوي من المعنى الاصطلاحي ، « فالله تعالى بمقتضى هذا المعنى يبعث على ما قدر في العقل من الواجبات والمندوبات وترك المقبحات ، وفي الشرع يبعث على ما طلبه من الافعال او الاخلال بها » .

فأساس التكليف عند أبي الحسن هو: **الاعلام وامتناع المشقة ونفي الالجاء** ، ويمكن أن يضاف إلى ذلك كشرط في صحته الارادة والتمكين ، واليك معنى كل من هذه الأصول .

الاعلام : هو الأخبار ، ومعناه أن يعلم الله تعالى المكلف صفة الأفعال التي تدخل تحت التكليف من وجوب ما يجب منه وقبح ما يقبح ، وليس حتماً ان يكون الاعلام بالخطاب أو ورود السمع ، بل انه يكون بطريقين: أحدهما: خلق العلم

(١) المحيط ٢ ، ٢٦٦ .

الضروري في الانسان بصفة الأفعال المكلف بها كما هو الامر في أصول الأخلاق ومبادىء العقل كقبح القبيح وحسن الحسن ، ومبدأ التناقض، وثانيهما، نصب الدلالة العقلية او السمعية ليستدل الانسان بواسطتها وعن طريق النظر على صفات الأفعال التي خلقها ، ويدخل في الدلالة كما هو ملاحظ خطاب الله تعالى لأنه من نوع الأدلة السمعية .

المشقة : يمكن أن نحدد المشقة بأنها فعل ما تنفر النفس منه أو ترك ما تشتهيه ، وهي قد تكون في نفس الفعل أو في سببه . ولا بد للتكليف من المشقة حتى يتم الاختيار وتتردد الدواعي بين الفعل أو تركه ، فإذا عدمت المشقة عدم التكليف. ومن هنا امتنع تكليف أهل الجنة، لأن الله جعل شهوتهم في أفعالهم فانعدمت المشقة منها .

ارادة الله : يعلل القاضي اشتراط الارادة الالهية هنا، بأن التكليف لا يثبت على الحقيقة إلا من جهة الله، ولا يحسن التكليف من الله إلا بالارادة، أي بأن يريد من المكلف فعل ما تقرر وجوبه في العقل أو عينّه الشرع .

التمكين : ويقصد به إزاحة العلة عن المكلف ليفعل ما كلف به، وتزويده بما يستطيع بواسطته القيام بالتكليف ، كخلق الشهوة والقدرة والعقل ، وجعله بحيث يستطيع أن يريد ويختار .

صفة المكلف الحكيم : ان الله تعالى وحده هو الذي يصح منه التكليف ويحسن . فأما أنه يصح منه لا من غيره ، فلأن عناصر التكليف التي تتألف من الاعلام والتمكين والأقدار لا تكون الا من الله الذي يستطيع أن يخلق الانسان قادراً حياً متمكناً من فعل ما كلف به كما يقدر على أن يجازيه على فعل ما كلفه بما يستحقه، وأما أنه يحسن منه، فلأنه يعرّض المكلّف لمنافع عظيمة وثواب كبير لا يتاح له الا بالتكليف .

اما ما نراه بين الناس من تكليف بعضهم لبعض، فإنما هو على سبيل توخي المصلحة لا على وجه التكليف . فليس سوى الله مختصّ بما معه يحسن التكليف .

ومن شروط المكلف الحكيم ، أن يكون عالماً بحصول شروط التكليف في المكلف ، وأن يكون مريداً للثواب والجزاء ، وان يكون عالماً بأنه سيوفره على المستحق وقادراً على أن يجزيه به .

وقد أوجب الله على نفسه تجاه المكلف واجبات منها : أن يعلم المكلف ويخبره بما كلفه به إما اضطراراً أو بنصب الأدلة ، وأن يمكن المكلف بالاقدار وغيره ، وأن يفعل به من الألطاف ما يمكنه من القيام بالتكليف ، وأن يتحقق المريض المكلف لثواب أعظم .

إلا أن القاضي لم يشترط لصحة التكليف أن يكون الله آمراً بالشيء ناهياً عن ضده ، وإنما اكتفى بمجرد الاعلام ، وقد تعرض بسبب ذلك لهجوم شديد من الأشاعرة .

كما أنه لم يشترط أن يكون تعالى مريداً لفعل ما كلف به على الدوام، فإنه متى أراده أولاً اغنى عن تكرار الارادة، وقد أراد القاضي بذلك أن يرد على من يحتج بقوله تعالى: « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ليقرر ان الله يشاء فعل المكلف في كل حال يشاؤه الأخير .

وأخيراً، فإن القاضي لم يشترط أن لا يكون تعالى عالماً بأن المكلف سيعصى وأنه يستحق العقاب، لأن التكليف يتم بحقيقته وهو الاعلام والتمكين والأقدار لابشيء آخر .

صفة المكلف والشروط التي يختص بها :

إن أصناف المكلفين عند القاضي وعند غيره من المسلمين تشمل الناس والملائكة والجن، وانما أقتصر القاضي على ذكر المكلف من بني الانسان لأنه يغني عن الآخرين لتشابه شروط التكليف [1] .

يشترط القاضي لصحة تكليف المكلف ثلاثة شروط تستهدف تمكينه من

(١) المحيط ٢ ، ٢٤٨ .

فعل ما كلّف به ، وهذه الشروط هي :

١ ــ القدرة على فعل ما كلف به أو تركه ، وانما أشترط القاضي القدرة لأن الأفعال في رأيه ورأي المعتزلة عموماً من قدر العباد ، ويمكن اعتبار الارادة والكراهة مما لا بد من وجوده لتمام استطاعة المكلف لان القدرة تعمل بالارادة ، وهذه بدورها تتعلق بالدواعي والصوارف ، وبالتالي بشهوة القبيح والنفرة عن الحسن، وبذلك تتحقق المشقة المطلوبة في التكليف .

ويمكن ان يلحق بشرط القدرة زوال الموانع عن المكلف ، وزوالها يكون بحسب نوع المانع ، لأن المانع قد يكون حقيقياً كأن تمنع إنساناً من الفعل ، أو يكون بالعجز الذي قد يطرأ على المكلف ، أو يكون بعدم العلم بالتكاليف .

ويلحق بشرط القدرة زوال الألجاء ، حتى يثبت الاختيار الذي هو شرط الفعل ، والالجاء قد يكون بالمنع والحيلولة بين المكلف وقدرته ، أو يكون بأن يستغني المكلف عن القبيح استغناء مطلقاً ، لأنه يكون حينذاك كالملجأ إلى فعل الحسن .

٢ ــ وجود الالآت التي يحتاج اليها الفعل ، ويعتبر هذا الشرط من كمال القدرة ، ويتعلق بها ويعدّ من باب إزاحة العلة .

٣ ــ أن يكون المكلف عالماً بما كلف به أو متمكناً من العلم به حتى يتهيأ له أن يفعل أو يترك، واذا كان العلم على نوعين : ضروري واستدلالي، فإن الله يخلق في المكلف العلم الضروري ــ أي كمال العقل ــ وينصب له الادلة ــ أي يجعله بحيث يستطيع الاستدلال بالادلة ــ إذا كان العلم استدلالياً .

وهنا يتساءل المرء ، ألا يجب اشتراط قبول المكلف للتكليف حتى يصح ، خاصة وأن في التكليف مشقة وبعداً عما تشتهيه النفس وقرباً مما تكره ، ان القاضي لا يعتبر مثل هذا القبول شرطاً لأن المكلف سواء قبل أو رد أو أساء الاختيار ، فإن التكليف واقع ، وذلك لأن الثواب الذي يعرض المكلف له

بالتكليف من المنزلة بحيث لا يمكن ان يتصور من عاقل رده .

وهكذا اذا ما تكاملت هذه الشروط في الانسان كان لا بد أن يكلفه تعالى والا كان عبثاً منه ــ تعالى عن ذلك ــ ان يجعله على هذه الصورة دون تكليف . كما أن خلقه على هذه الصورة دون تكليف اغراء له بالقبيح ، بعد أن خلق فيه شهوة القبيح والنفار عن الحسن وصار امتناعه عن القبيح مع الشهوة شاقاً . ولا ينقض هذا من رأى القاضي بأن التكليف ابتداء تفضل ، فقد كان الله قادراً على أن لا يخلق المكلف بهذه الصفات فلا يكلفه .

ما يتناوله التكليف : من رأي المعتزلة ان التكليف عقلي وشرعي ، وأضاف القاضي بأن التكليف العقلي سابق على التكليف الشرعيّ ، فالشرع يقوم على العقل ، والنظر هو الذي يؤدي إلى معرفة الله وعدله وتوحيده ، ومن ثم نعلم صحة التكاليف الشرعية ويترتب الواجب علينا بفعلها .

ولن نناقش الآن ما تعرض له هذا الرأي من انتقادات، فإن له موضعه في الكتاب ، وانما نعرض هنا رأي القاضي باختصار لأن غرضنا تقديم صورة مختصرة لنظريته في التكليف تاركين نقاشها لما سيلي من البحث .

ولو حاولنا بيان ما يتناوله التكليف في رأي قاضي القضاة أبو الحسن لوجدنا انه يعتمد في الاساس على التعريض للثواب فهو جوهر التكليف ، ويترتب عليه ان يكون المرء مكلفاً بكل ماله مدخل في استحقاق الثواب من الافعال والتروك ، اما فيما ليس من هذا الباب فإن الانسان يكون مضطراً فيه .

إن تصرفات الانسان في ضوء التكليف تنقسم إلى قسمين :

١ ــ ما يدخل منها تحت التكليف من الفعل والترك وهو نوعان : فعل وترك ، والفعل نوعان : علم وعمل .

٢ ــ ما لا يدخل تحت التكليف

اما ما كلفناه من علوم ، فان أقله أن يعرف المكلف الله بعدله وتوحيده ،

وان يعرف استحقاق الثواب ، لأن هذه المعرفة تساعدة على فعل الطاعة وترك المعصية . ولم يشترط أبوعلي معرفة استحقاق الثواب .

وقد استقر التكليف بالعلوم على الأقسام التالية :

١ ــ العلمَ بالمكلِّف وتوحيده

٢ ــ العلم بعدله وحكمته

٣ ــ العلم بالثواب والعقاب ووجوبهما

٤ ــ العلم بالافعال التي كلفها المرء فعلا أو تركا لأنها هي المطلوب بالتكليف

وهكذا فإن العلوم الثلاثة الأولى في الحقيقة مقدمة للقسم الأخير الذي هو الغاية من التكليف ، وترتيب هذه العلوم في المعرفة يعتمد على أساس حاجة كل علم منها إلى الاخر ، فيكون العلم بالمكلف أولاً . ويقوم عليه العلم بعدله ، ثم يكون العلم بالثواب والعقاب ووجوبهما ، واخيراً العلم بالافعال وصفاتها ووجوبها .

ولا بد من الاشارة إلى أن طريق العلم بالافعال ، إما أن يكون العلم الضروري القائم على كمال العقل ، وذلك كأصول القبح والحسن ، أو يكون بدلالة العقل كمعرفة الله بتوحيده وعدله . أو أنه بدلالة الشرع كجميع الواجبات والعبادات التي أوجبها الله بخطابه على المكلفين .

اما ما يدخل تحت التكليف بأنه لا يفعل الفعل فإنه يشمل ما يسمى بالتروك ، أي ما يجب ان يتركه المرء من أفعال ، وانما يكون ترك الفعل لوجه هو القبيح ، وسبيل معرفة هذا الوجه هو نفس سبيل معرفة وجوب الفعل ، أي إما أنه عقلي يعرف ضرورة أو دلالة ، أو أنه شرعي يتعلق بوجود نهي عن طريق السمع ، وقد يعرف بالاجتهاد والدلالة ، أو يظهر من ضرورة دين النبي صلى الله عليه وسلم أو دين الأمة . وطريقة دلالة الشرعيات تكون بعلم خاص هو أصول الفقه .

بقي علينا أن نشير إلى ما لا يدخل تحت التكليف من فعل او ترك . انه يشمل باختصار المباحات ، وهي التي لا يرجح فعلها على تركها ، ولذلك لا تدخل تحت التكليف ، لأن الفعل يجب فعله إذا كان له مدخل في استحقاق المدح والثواب ، ويجب تركه عندما يكون له مدخل في استحقاق الذم والعقاب ، والمباح لا أثر له في هذين الوضعين .

وهكذا تنتظم نظرية التكليف بالطريقة التي عرضها القاضي جميع بحوث علم الكلام وكل ما يمكن أن يكلفه به المكلف إذ لا يخرج ذلك كله عن أفعال القلوب بأنواعها ، وأفعال الجوارح بأقسامها . وكل ذلك يعرض له القاضي في حديثه عما يتناوله التكليف .

ولا بد من الاشارة هنا إلى أن التكليف قد يكون بالعقل كما يكون بالشرع ، وهذا يضعنا أمام سؤالين :

اولهما : ما هو ميدان كل من النوعين

ثانيهما : ماذا يكون حال من لم يبلغه الشرع

اما عن السؤال الاول فإن القاضي حدد ما لا يصح أن يعلم إلا من جهة العقل ، بأنه الذي مع الجهل به لا يعلم كونه جل وعز حكيماً لا يختار فعل القبيح ، وهذا يشمل علوم التوحيد والعدل ، واما ما يصح هذا العلم مع الجهل به ، فليس يمتنع أن يعلم من جهة السمع [١] .

ومن هنا يكون الجواب عن السؤال الثاني ميسوراً ، فإن من لم تبلغه الدعوة يكون معذوراً فيما يتعلق بالواجبات الشرعية دون العقلية ، وهذا مخالف لما يراه أغلب علماء الكلام من غير المعتزلة من انه يعذر اطلاقاً لانه لا تكليف الا بورود السمع .

انقطاع التكليف وثمرته : إذا كان الغرض بالتكليف هو التعريض للثواب ،

---

(١) المغني ٤ : ٣٥ و

فلا بد من أن ينتهي التكليف إلى غاية ينقطع عندها ، والا لبطل الغرض وكان الخلق كله عبثاً .

ويجب أن يكون انقطاع التكليف عن حالة الثواب بشكل يزول معه الالجاء وما يجري مجراه ، ولا يكون ذلك إلا اذا انفصل الثواب عن التكليف وتراخى عنه ، ذلك لأن الثواب اذا اقترن بالتكليف فإن المكلف لا يفعل الطاعات على ما يرجوه من النفع او دفع الضرر ، اي أنه لا يفعلها على ما وجبت عليه ويتم به معنى التكليف ، وإنما يكون فعله لها لما سيتناوله من نفع عاجل ؛ وهذه صورة من صور الالجاء .

وانقطاع التكليف جائز عقلاً بصور متعددة ، فقد يصح بالالجاء إلى الفعل اذ لا تكليف مع الالجاء ، وقد يكون بزوال العقل ؛ أو بالاستغناء بالحسن عن القبيح استغناء مطلقاً ، ويجوز أن يكون بالموت والفناء ، وهذا ما دل عليه السمع على ما وضح القاضي .

وهكذا فالتكليف مستمر طوال العمر ، ولا سبيل إلى أن يعلم المكلف متى ينقطع عنه التكليف ، إنه يعلم أن ذلك سيكون بالموت ولكن دون ان يستطيع تبين وقته ، ولولا ذلك لكان المكلف في حكم الملجأ إلى التوبة ، ومغرى بالقبيح في الوقت نفسه .

واذا كان انقطاع التكليف لا بد منه ، فالاعادة ثانية لا بد منها أيضاً لتكتمل نظرية التكليف بنوال كل مستحق ما يستحقه من الثواب أو العقاب .

ـــ وهكذا يعرض القاضي في هذا الفصل لاستحقاق المكلف للثواب على فعله وهو الغرض من التكليف ، ثم يتناول وسيلة تحقيق ذلك بانقطاع التكليف والفناء والاعادة أو البعث .

هذه هي نظرية التكليف كما استخلصناها من كتب القاضي واستطعنا أن نجمعها من الاشارات الواضحة إليها أو من بعض العبارات المثبوتة عنها في مؤلفاته الغزيرة الضخمة . وقد رأينا نتيجة لهذا العرض الموجز لها ان كون الانسان مكلفاً

هي الفكرة الرئيسية في آراء القاضي الكلامية ، بل إنها المحور الذي تدور حوله آراؤه كلها .

وإذا كان حد الانسان في رأي البعض أنه الحيوان العاقل ، أو المفكر أو الناطق ، فإن تعريف الانسان عند القاضي يمكن أن يكون ببساطة : الحيوان المكلف ، إذ لا يكون الانسان عاقلاً إلا والغرض من وجوده كذلك أن يقدر على حمل أمانة التكليف .

وهذا هو الذي جعلنا نقدم على هذه المحاولة وهي جعل التكليف أساساً يقوم عليه بحثنا هذا بترتيبه وتصنيف بحوثه ، والمنهج الذي ننظر فيه إلى ما بين يدينا من موضوعات .

وعلى هذا الاساس فإن بحثنا سيشتمل على الفصول التالية :

١ ـــ التكليف

٢ ـــ المكلِّف الحكيم

٣ ـــ المكلَّف والشروط التي معها يحسن تكليفه

٣ ـــ ما يتناوله التكليف ، أو موضوع التكليف

٥ ـــ ثمرة التكليف ونتائجه

ولعن نعلم أن من الصعوبة بمكان فصل هذه الأقسام عن بعضها لصلتها الوثيقة بعضها ببعض ، كما يبدو أصعب من ذلك تمييز فقرات هذه الأقسام وتحديدها على الصورة التي تدخل فيها تحت هذا الفصل او ذاك ؛ لأنها محاولة جديدة ، إذ لا نعلم أن أحداً حاول إقامة بحوث الكلام على هذا الأساس إلا أن مثل هذه الصعاب لن تمنعنا من المحاولة ، ولئن وقعت بعض الهفوات فإن هذه طبيعة المحاولات الجديدة دائماً ، والانسان على الطريق طالب للعلم دائماً وأبداً .

الفصل الأول

ماهية التكليف

المبحث الأول
تمهيد في عناصر التكليف

١ — إن التكليف هو العلة من خلق الانسان وبالتالي من خلق العالم كله بما فيه من حيوان أو جماد ، لأن خلق الله للانسان على هذه الصورة كان بقصد تكليفه ، ولما كان قصد التكليف لا يتحقق الا بخلق العالم ، فقد خلقه الله لذلك .

الا أن هذا الغرض يتطلب اثباتاً ، فما هي الطريقة لذلك ؟

من المتفق عليه عند علماء المسلمين أن الله مطلق الملك والتصرف في خلق العالم وإبقائه او إفنائه ، إلا أن الخلاف دار بينهم حول تعليل أفعاله ، أو بيان قصد الحكمة منها ، فقد رأى الأشاعرة أن القول بالعلة أو الغرضية في أفعاله تعالى ، نوع من التقييد لسلطته ، فما دام الله عالماً بعلم قديم فليس من حاجة لاشتراط العلة في أفعاله ، وإنما تشترط العلة بالغرضية في فعل الانسان الذي لا يبلغ حد الكمال المطلق[1] ، فلا مجال للبحث عن الغرض والعلة من خلق الانسان أو العالم ، ويمكن اعتبار موقف فلاسفة الاسلام قريباً من هذا ، لما يرونه من أن الخلق لا لغرض أعلى من صدوره لغرض لما فيه من احتمال النقص ، ولم ير

---

(١) التمهيد للباقلاني ، وقال أحدهم : خلق الله الخلق لأن الأمر أمره والملك ملكه ، لا لينفعهم ، ولا ليضرهم ، ولا لوجه يخرج به عن كونه عبثاً ، وقال بعضهم خلقه لاظهار قوته وقدرته ، ولذلك فقد خلق بعض الخلق للنار وبعضهم للجنة .

الماتريدية بأساً من القول بالحكمة في أفعال الله . وإلى هذا الرأي مال متأخرو الأشاعرة ، ويظهر ذلك واضحاً من كتاب الغزالي « الحكمة في مخلوقات الله » .

وينكر القاضي قول من يزعم أن الله خلق العالم لا لحكمة أو علة ، أو من يقول إن الخلق بلا غرض أعلى وأسمى من الخلق لغرض ، ويرى ان العكس هو الصحيح ، فالخلق بلا غرض هو الذي يدل على النقص ، وقد خلق الله العالم لعلة ليست هي مجرد خلقه له كما يقول متقدمو الأشاعرة ، وإنما خلقه بقصد النفع ، فالله حكيم لا يصح عليه العبث ، وخلقه للعالم دون حكمة أو علة نوع من العبث يتعالى الله عنه .

ولكن أليس في افتراض العلة والحكمة في خلق الله ، وفي قولنا انه خلق بقصد النفع ، تقييد لحريته تعالى في تصرفاته ، إن هذا يتطلب منا أن نلقي نظرة سريعة على معنى كل من العلة والحكمة عند القاضي .

إن القاضي لا يقصد من العلة ، العلة الموجبة بمعنى أنها توجب الفعل على الفاعل لا محالة ، بل يعني بها وجه الحكمة الذي له حَسُنَ الفعل أو الخلق ، وهو هنا قصد النفع للاحياء عموماً ، والتعريض للثواب للمكلفين خاصة .

إن العلة بالمعنى اللغوي ما له يفعل الفاعل أو لا يفعل من الدواعي وغيرها ، وعلى هذا الوجه وصف الفقهاء ما تتعلق الحكمة به من الأوصاف علة ، لأنها عندهم سبب الحكمة ، والوجه في حسن اعتقاده ، أما العلة في اصطلاح المتكلمين فإنها السبب الموجب للفعل ، وفي رأي القاضي أن استعمال لفظ ما في الاصطلاح لا يمنع من استعماله اللغوي ، وهذا ما يقصده القاضي من العلة هنا . وإنما نفى اصطلاح المتكلمين لأن حدوث العالم لو كان لعلة موجبة لحدوثه لكانت العلة أيضاً حادثة ، وتحتاج إلى علة أخرى ، وهذا يتسلسل إلى ما لا نهاية ، ولا يجوز في العلة أن تكون قديمة أو معدومة بل هي محدثة دائماً [1] ، وحتى لا يقع القارىء في اللبس فإن القاضي يؤثر اطلاق القول بأن الله خالق العالم لا لعلة موجبة .

(١) المغني ١١ ، ٦٠ (ب) .

اما عن الحكمة بالنسبة له تعالى . فقد ميز القاضي بين ما يتعلق بذاته منها وترجع إلى كونه عالماً . وما يتعلق بأفعاله وترجع إلى أنه تعالى لا يفعل القبيح . ومعناها هنا أن الله لا بد أن يفعل الواجب الذي التزمه بالتكليف . ومن رأي قاضي القضاة أن الكثيرين قد ضلوا لعدم معرفة الحكمة من أفعاله تعالى . فألحد البعض معلنين أنه لا يجوز أن يخلق الله الخلق ويعرضهم للنفع . لأن في ذلك إيلاماً لهم . ومن هؤلاء الرازي الطبيب . وأثبت البعض خالقين لاعتقاده في كثير مما يعد في الحكمة أنه ليس كذلك ، فأضافوه إلى غير الله . كما فعل الثنوية بإضافتهم الخير الى الله والشر إلى الشيطان . ومنهم من ذهب إلى أن الله يفعل القبيح . لاعتقاده فيما هو حسن من وجوه الحكمة أنه يقبح لذاته كالإيلام وغيره . وهؤلاء من يطلق عليهم القاضي اسم المجبرة .

٢ — إن التكليف نعمة لأنه يعرضنا لأنواع من المنافع والثواب لا نصل إليها إلا بواسطته ، فما معنى النعمة والمنعم وأنواع النعم المختلفة ومكان التكليف منها .

إن النعمة هي كل منفعة حسنة واصلة إلى الغير . إذا قصد فاعلها وجه الاحسان اليه . أي لا بد أن تكون النعمة منفعةلا مضرة محضة ، والذي يدعونا للقول : لا مضرة محضة ، أن هناك مضرات نافعة . كالآلام والأسقام التي يوصلها تعالى إلى الحيوانات لأن في مقابلها أعواضاً . فهي ليست أضراراً محضة . ثم لا بد أن تكون النعمة منفعة حسنة لا قبيحة . كإثابة من لا يستحق . وأخيراً يجب أن تصل إلى الغير لا إلى المنعم نفسه . وان تكون بقصد الاحسان إلى غيره لا إلى نفسه . فبائع الثياب الذي يقدمها للغير ليأخذ ثمنها ليس محسناً .

أما المنفعة . وهي أصل تعريف النعمة . فإنها تعني عند القاضي اللذة والسرور أو ما يؤدي إليهما . ورب قائل : أليس في الدواء المر منفعة على الرغم من أنه مؤلم لا لذة فيه . إن القاضي لا يمنع أن يكون المؤلم نافعاً ، فاللذة والألم لا يأخذان معنى محدداً بذاتهما . ولكن بالوجه الذي يكونان عليه . فقد يكون اللذيذ ضاراً والمؤلم نافعاً . والمؤلم يدخل في باب المنفعة إذا كان مما يدفع به الضرر . لأن دفع

الضرر نفع من حيث أنه يؤدي إلى النفع وإن لم يكن نفعاً بذاته. ومهما يكن، فإن تعريف المنفعة باللذة والسرور يجعله أقرب إلى التفسير الحسي للمنافع .

والمنعم هو فاعل النعمة . وإنما يكون كذلك بمباشرته او فعله ما يؤدي إليها أو بترك الفعل ، كأن لا يطالب الدائن غريمه بالدين مبرئاً لذمته . وهو تعالى يستحق وصف المنعم على جميع الوجوه . فالنعم إما أنها لا يقدر عليها إلا الله كالإحياء والاقدار وخلق الشهوة والمشتهى وكمال العقل. والله يفعلها بالعباد، فهو منعم من هذه الناحية . وإما أن يقدر عليها غير الله كما يقدر تعالى عليها ، والله منعم علينا بهذا النوع ولكنه يفعلها بنا لا على طريق المباشرة . وهذه إما أن تكون من جهة الله على الحقيقة كالمنافع الواصلة الينا بطريق الارث ، لأنها تصل إلينا بواسطة شريعته . وإما ان تكون في الحكم كأنها من جهة الله ، فالله هو الذي خلق الواهب والموهوب وجعل أحدهما بحيث يرغب بالهبة والآخر بحيث يقبلها . فتعلقها بالله هنا على وجه الاحداث لها وللمنعم وللمنعم عليه . اما ان الله منعم بعدم الفعل فذلك كعفوه عن العصاة .

ولكن ما مكان التكليف من أنواع النعم التي ينعم الله بها على العباد ؟ . ان النعم على ثلاثة انواع :

١ ـ العوض . وهو النفع الذي يستحق لا على سبيل التعظيم والاجلال وإنما يعوض الله الحي به عما أوصله إليه من آلام وأسقام . وهو مستحق على الله . يوصله إلى المكلف وغير المكلف .

٢ ـ الثواب : وهو النفع المستحق على سبيل التعظيم والاجلال ، مكافأة على فعل أو ترك . وهو مستحق على الله ولكن للمكلفين فقط ، وحسب استحقاقهم على أفعالهم التي قد يوجبها .

٣ ـ التفضل : وهو النفع الذي لله أن يفعله أو لا يفعله، أو هو الذي لا يعتمد على أساس الاستحقاق .

والتكليف عند القاضي هو من هذا النوع الأخير ، أي أن الله متفضل علينا بنعمة التكليف .

ما عرضناه حتى الآن يعالج خلق الله للانسان وتكليفه له . ولا يبين العلة في خلق باقي العالم من حيوان وجماد . فكيف يرتبط خلق العالم كله بعلة التكليف. وكيف يكون الغرض من خلق الله للعالم تكليف الانسان وباقي المكلفين من جن وملائكة .

لقد ذكرنا أن القصد بالتكليف منفعة المكلف . ولو أننا عدنا إلى حقيقة النفع لوجدنا أنه يشمل إلى جانب المنفعة، المنتفع والمنتفع به وإرادة الله تعالى لوجه حسنها والانتفاع بها .

ولا بد من خلق هذه الأمور الثلاثة لاكتمال قصد النفع . ووجه الحكمة في ذلك أنه لو خلق الله المنتفع ولا ما ينتفع به لم يكن ذلك نعمة . ولو خلق ما ينتفع به ولا من ينتفع فإنه عبث يتنزه عنه . ولما كانت الحياة أول نعمة لأن النفع لا يتم إلا بواسطتها . ولأن باقي النعم تترتب عليها ، فإنها تكون أول نعم الله . وبالتالي فان الجماد لا يخلق قبل الحي لأن الجماد لا ينتفع بشيء . وإنما يخلق لنفع الحي . فوجوده أولا عبث لا يجوز . فالأحياء ومنها الانسان أول مخلوقات الله[1] ، يليها الجماد. ثم إرادة الله لانتفاع المخلوقات من النعم. ووجه الحكمة من خلق الإرادة ان ما ينتفع به يصح أن يقع حسناً كما يصح أن يقع قبيحاً، ولاينصرف إلى أحد الوجهين إلا بقصد مخصوص. أي بارادة . وانما أكد القاضي على هذا المعنى ، لأن ارادة الله محدثة لا قديمة . وتكون عند كل فعل من أفعاله تعالى .

إلا أن البعض ينكر قول القاضي بتقدم خلق الأحياء، ويقول بصحة وجود ما ينتفع به ولا أحياء تنتفع به. ويحتجون لذلك بعدد من الآيات والأحاديث. كقوله تعالى: «لمن الملك اليوم. لله الواحد القهار» قالوا فالله ينادي هذا النداء ولا أحياء مع وجود غيرهم، وكقول الرسول: «كان الله ولا شيء معه ثم خلق الذكر» قالوا فإنه لم يكن هنالك أحياء بعد .

لكن القاضي يرد على الاحتجاج بالآية بأن هذا النداء يتم يوم القيامة حيث

(١) المغنى ١١ : ٥٦ ب

يسمعه المعاقبون والمثابون. فهنالك أحياء إذن . والحكمة في ذلك أن يزداد ألم الكافرين وسرور المؤمنين . ويرد على احتجاجهم بالحديث بأنه لا يرى ما يمنع من أن يوجد إلى جانب الذكر من يتذكر به [1] .

ثم يشير القاضي إلى ملاحظتين هامتين : أولاهما : أن خلق المخلوقات على هذا الترتيب لا يعني أن الله لا يستطيع أن يخلقها معاً ، أو أنه لا يستطيع أن يعكس الترتيب ، فهو تعالى قادر على ذلك . ولكن مثل هذا الفعل لا وجه له من الحسن . والله لا يفعل فعلا إلا لحكمة وإلا ان يكون حسناً .

والثانية : أن ترتيب المخلوقات على هذا النحو مجرد تصنيف نظري ، والا فالمخلوقات الثلاثة مرتبطة ببعضها على صورة يصعب معها القول بتقدم إحداها على الأخرى .

٣ — علمنا إذن ان الله تعالى خلق الانسان بقصد تكليفه أو تعريضه للثواب والمنافع العظيمة . فما هي ماهية التكليف .

لقد بحث الفقهاء والأصوليون في حقيقة التكليف كما درسه رجال العقائد الاسلامية على اختلاف اتجاهاتهم . وان تعرض في بحثنا لماهية التكليف فقهياً وأصولياً لأنه لا يتناول إلا التكليف الشرعي الذي يترتب نتيجة لخطاب وأمر إلهيين .

اما رجال العقائد فانهم على اتجاهين رئيسيين :

ذهب الأشاعرة ومن تابعهم إلى أن التكليف « هو توجه الخطاب بالأمر والنهي إلى المخاطب » [2] ويعني هذا أن حقيقة التكليف هو الأمر والنهي . ولا معنى للواجب كما يقول الغزالي إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه [3] . ولا يتصور أصحاب هذا الاتجاه أي تكليف على المكلف قبل ورود

---

(١) المغني ١١ : ٧٩ ب
(٢) البغدادي : أصول الدين ٢٠٧
(٣) المستصفى ١ : ٦١

الخطاب » ، فاذا لم يرد خطاب لم يكن معنى للوجوب [1] .

وقد نحا غالبية المعتزلة ومن وافقهم منحى آخر لم يصروا فيه على وجوب الأمر والنهي لاكتمال حقيقة التكليف ، بل اكتفوا فيه بمجرد الاعلام والاخبار ، وكان القاضي من هؤلاء. وسنعرض فيما يلي لبعض تعريفات المعتزلة للتكليف ، ونبين موقف القاضي منها .

حدد أبو هاشم التكليف في كتاب « نقض البدل » بأنه « إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفه ومشقة » وحدده في العسكريات بأنه « الأمر والايجاب للشيء فيه كلفة ومشقة على المأمور به [2] » .

ويرى القاضي أن الخطأ في هذا التحديد ليس في أنه يقتصر على المعنى اللغوي فحسب ، ولكن لأنه يقتضي أن لا تكون العقليات داخلة في التكليف لفقدان الأمر منها . فالأمر قول مخصوص. ومعنى هذا أن أبا هاشم قصر تعريفه للتكليف على معناه الشرعي المقترن بالأمر كما فعل الأصوليون والأشاعرة . وقدحاول القاضي أن يعتذر لأبي هاشم في أنه لا يريد بذلك حقيقة ما هو أمر بما يرجع إلى هذا القول المخصوص لأن ذلك تبع السمع ، وإنما أراد به ما ينبىء عن إرادته [3] .

وعرف معتزلة آخرون التكليف «بأنه إعلام المكلف فعلا شاقا وإرادته منه» [4] ، ويرد القاضي هذا التعريف بأنه لا يعبر عن حقيقة التكليف . إذ قد يتناول التكليف ما لا علاقة للارادة به ، كأن لايطالب الدائن بالدين . ومن ذلك كل ما يتعلق بالنفي . ثم لأن هذا الاعلام قد يكون مع الإلجاء ولا يصح معه التكليف .

وقد عرف القاضي التكليف لغة بأنه « البعث على ما يشق من فعل أو ترك » .

---

(١) المرجع السابق
(٢) المجموع من المحيط ١ : ٢ ب
(٣) المرجع السابق ٢ : ٢٩٩
(٤) المرجع السابق ١ : ٢ ب

واصطلاحا بأنه « إعلام الغير في أن له في أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع ضرر ، مع مشقة تلحقه في ذلك على شكل لا يبلغ به حد الالجاء » [1] والواقع أن المعنى الاصطلاحي لا يبعد كثيراً عن التعريف اللغوي . فالله تعالى يبعث على ما قدر في العقل من الواجبات والمندوبات وترك المقبحات . وفي الشرع على ما طلبه من الأفعال أو الإخلال بها .

بهذا التعريف يجعل الاعلام وامتناع المشقة والالجاء أساس التكليف . ويمكن أن نضيف إلى تعريفـــه كشروط لصحته : الإرادة والتمكين . ولتوضيح ذلك نعرض لبيان أهم عناصره :

الاعلام : الاعلام لغة هو الاخبار . ومعناه أن يعلم الله تعالى المكلف صفة الأفعال التي تدخل تحت التكليف من وجوب ما يجب منه وقبح ما يقبح . فليس ضرورياً أن يكون هناك أمر بالفعل . وإنما يكفي مجرد إعلام المكلف في أن له في أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع مضرة . كما أنه ليس ضرورياً أن يكون الاعلام قاصرا على الخطاب الإلهي الظاهر الوارد بالسمع . فقد يكون بأن يخلق الله العلم الضروري للمكلف بحال هذه الأفعال . كما هو الأمر في أصول الأخلاق ومبادىء العقل وكماله . ذلك أن قبح القبيح وحسن الحسن من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في الانسان دون خطاب يرد به السمع .

وقد يكون الاعلام بنصب الأدلة العقلية أو السمعية . أي بالعلم الاستدلالي الاكتسابي الذي يعتمد على النظر في نوعي الأدلة . وهكذا يخلق الله العلوم الضرورية في الانسان ويتم الاعلام بها . وتعتمد العلوم الاستدلالية على الضرورية . وتكون بطريق النظر والاستدلال ويتم الاعلام بها أيضاً .

المشقة : يمكن تحديد المشقة بأنها فعل ما تنفر النفس منه أو ترك ما تشتهيه ، وهي تكون في نفس الفعل أو في سببه . ولا بد في التكليف من المشقة ، حتى يتم الاختيار . أي تتردد دواعي النفس في أن يفعل المكلف الفعل أو لا يفعله ، وهكذا

---

(١) المرجع السابق .

فإن أهل الجنة ليسوا مكلفين لانعدام المشقة من أفعالهم . إذ جعل الله شهوتهم فيها ، وما دامت المشقة مفقودة فلا تكليف [1] .

يضاف إلى هذا المعنى شرطان بهما تكتمل حقيقة التكليف وهما :

أ ــ الإرادة : لأن التكليف لا يثبت على الحقيقة إلا من جهة الله . ولما كان لا يصح أن يقرره تعالى إلا على وجه يحسن ، ولما كان لا يحسن إلا مع إرادته تعـــالى فيريد منه فعل ما قرر لنا العقل وجوبه وجبت الإرادة . على أن تأثيرها يكون في حسن التكليف لا في أصله وماهيته ، ولذلك عدّها القاضي من الشروط لا من عناصر الماهية .

ب ــ التمكين : ويقصد به أمران : أولهما ازاحة العلة في فعل المكلف ما كلفه . وثانيهما أن يكون هذا الفعل شاقا عليه ليصح أن يكون بإزائه منفعة هي الثواب . لكن هذا الشرط أقرب إلى أن يكون من شروط المكلف لا من شروط تحقق ماهية التكليف .

٤ ــ وقد نتساءل إذا كان التكليف لا يتم حقيقة إلا بهذه الأمور ، فهل تكون كلها في وقت واحد أو أنها متعاقبة . وإذا كانت متعاقبة فما هو المتقدم منها وما هو المتأخر .

إن إعلام الله بخلق العلم الضروري بصفة الأفعال التي كلفها المكلف يجب أن يتقدم التكليف وأن لا يقل هذا التقدم عن وقت واحد . أي عن الوقت الذي تتاح فيه للمكلف أن يؤدي الفعل .

وإذا كان الاعلام بنصب الأدلة للمكلف . أي بالعلم الاستدلالي الذي يقوم على النظر ، سواء كانت الأدلة سمعية أو عقلية . فيجب أن يتقدم بوقتين ، لوجود فعلين على المكلف أن يؤديهما في هذه الحالة . أولهما أن يعلم الدليل على الوجه الذي يدل أو يتمكن من ذلك ، وثانيهما أن يتهيأ له النظر فيقع له العلم .

---

(١) المجموع من المحيط ٢ ، ٢٦٦ وقد أنكر كثير من المسلمين أن يكون تكليف في الآخرة لانعدام المشقة ، وناقش المتبلي هذا الموضوع مناقشة طويلة في العلم الشامخ ٥٤ ــ ٥٣

أما الشهوة والنفرة التي يخلقهما الله في الانسان فينجذب إلى الفعل أو يبتعد عنه فلا بد من مصاحبتهما للتكليف حتى يكون للنفار والالتذاذ تأثير في الفعل ، وأما التمكين فيجب أن يكون متقدما للتكليف بوقت ومصاحبا له في أوله. لكي يكون المكلف قادرا على ما كلف به .

٥ ـ تعرضت نظرية التكليف كأساس يقوم عليه خلق الانسان والعالم واستحقاق الانسان للثواب والعقاب لانتقادات وتساؤلات عديدة . أهمها :

أ ـ انتقادات وتساؤلات وجهت إلى فكرة المشقة كشرط من شروط التكليف ، وتتلخص فيما يلي :

١ ـ ألا يجوز أن يعرض الله العباد للثواب دون هذه المشقة .

٢ ـ نحن نعلم أن الله لا يفعل إلا الحسن ، والحسن إنما يحسن لانتفاء وجوه القبح عنه . والقول بالمشقة فيه مضرة . فهل يحسن هذا من المكلف .

٣ ـ إذا كان لا يصح إنزال المشقة أو إلزامها إلا بعد رضى الملزم . أفما كان يجب رضى الانسان بالتكليف قبل تكليفه .

ان القاضي يجيب عن الانتقادات جميعها :

فقد أجاب عن السؤال الأول بأن سهولة الفعل على المرء أو التذاذه به لا مدخل لها في استحقاق المدح والتعظيم ومن ثم الثواب . وليس معنى ذلك أن الله لا يقدر على أن يكلف الانسان دون تلك المشقة فهو قادر عليه . إلا أن الحديث في هل يحسن منه ذلك أو لا يحسن .

وأجاب عن الانتقاد الثاني بأن المضرة إنما تعتبر جهة في قبح ما يتكلفه العبد متى خلصت ولم يكن بإزائها ما يوفي عليها أضعافا مضاعفة ، فأما إذا كانت في جنب ما يحصل له من النفع قليلة فإنه لا يعتد بها ، ويشبه ذلك تكليف الوالد ولده بالتعليم ليرتقي إلى درجة قد علم أن الارتقاء إليها لن يكون إلا به . هذا مع مراعاة اختلاف مرتبة العلم بين الشاهد والغائب . وإذا كان البصرية ومنهم القاضي قد

اشترطوا المشقة في التكليف ، هربا من أن تخلص الدواعي وتتجه إلى الفعل دون تردد . فيصبح المكلف في حالة إلجاء ، ولا يترتب على فعله مدح أو ثواب أو ذم أو عقاب ، فإنه يمكن الدلالة على صحة وجوب المشقة من وجوه أخرى . منها : أن تمام الابتلاء لا يكون إلا بها ، وقد نص على ذلك الكتاب والسنة . ومنها أن العبادة ومن ثم التوبة تعظم مع المشقة . فليس من بذل نفسه وماله في سبيل أمر كمن لا يبذل شيئاً أو يبذل ما لا حاجة له اليه .

أما عن رضى المكلف وقبوله بالتكليف فليس من شرط صحة التكليف أو شروط حسنه . فالتكليف يحسن متى تحققت ماهيته . سواء قبل المكلف أو رد أو أساء الاختيار . ولا يقارن الشاهد بالغائب هنا، لأنه إنما يراعي التراضي في حالة الشاهد في الأمور التي يشتبه الحال فيها . وتختلف الأغراض لأجلها . فلو بلغ النفع المرجو أو الحاصل مبلغا لا تتفاوت أحوال العقلاء في اختيار المشقة لأجله . لم يكن لاعتبار رضاهم معنى ، وذلك كحال الوالد في تعليم ولده .

ب ـ وقد وجه إلى التمكين كشرط في التكليف انتقادان :

١ ـ إذا كان الله قد خلق المكلفين للنفع والعبادة فكيف يصح أن يمكنهم من ترك التكليف بما أمر به أو أعلم كما مكنهم من فعله ؟ وقد أجاب القاضي على ذلك بأن التعريض للثواب ليس معناه أنه حصل فعلا وإنما هو التزام من الله أن يفعله ، ثم إنه تعالى لم يعن على المعصية . ولم يسو بينها وبين الطاعة في تمكين العباد من الترك والفعل ، وإنما كانت التسوية في وجه واحد هو التمكين في كليهما ليستحق الثواب والعقاب . والتمكين بهذا المعنى مثله مثل القدرة . لما كانت قدرة على الإيمان والكفر ، أو الآلة التي تفعل المعصية والطاعة كاللسان واليد والرجل[1] . وقد فرق الله بين المعصية والطاعة بالزجر عن الأولى والترغيب في الثانية .

٢ ـ إذا أراد الله تعريض عباده للثواب ومكنهم من الطاعة فلم خلق إبليس وأغراه بهم ؟ يجيب القاضي بأن وضع إبليس لا يختلف عن وضع من يزينون

(١) طبقات المعتزلة.

المعاصي للناس من البشر ، وخلق إبليس ليس قبيحا في ذاته لأن الله نفع الكل بالتكليف ، وفعل بالكل ما يدعو إلى الطاعة . ودعاء إبليس إلى المعصية وحده لا يؤثر ، لأن رضا الانسان هو الأساس. ولو كان وحده هو المؤثر لمنعه الله، غير أن الناس يؤتون من قبل أنفسهم [١] .

ج — ولم يخل ربط استحقاق الثواب والعقاب بالتكليف من انتقاد :

١ — فقد قالوا : إن تقريرنا بأن المكلف إذا لم يفعل ما كلف به عوقب عليه، مثله مثل من قدم طعاما إلى غيره ليأكله ، ثم قال له : إن لم تأكله ضربتك وعذبتك ، وذلك لا يحسن ، وإنما يحسن في حالة ما إذا فعل ما كلف انتفع ،وإذا لم يفعل لم يلحقه ضرر .

يرى القاضي أن مصدر هذه الشبهة أولئك الذين يمنعون استحقاق العقاب والوعيد ، ويرد عليهم بأن الذي لأجله يعاقب المكلف ليس أنه لم ينفع نفسه ، وإنما لفعله القبيح وإخلاله بالواجب . كما أن استحقاق الذم إنما يكون لذلك .

٢ — وقالوا : ما دام القصد من التكليف هو الثواب . فكان يجب تكليف الأحياء جميعا . فلماذا فضل الله بعضهم على بعض ؟ ويمكن أن يرد على هذا التساؤل على مذهب القاضي في أن التكليف تفضل ، وهكذا فابتداء الخلق والتكليف لا يجب عليه ، ولكنه إذ كلف فإنه يتم بشروط من الاعلام والتمكين والإرادة إلى غير ذلك [٢] . ومع أن البعض قد يرى في عرض استحقاق الثواب والعقاب على هذا النحو نوعا من التحكم في أفعاله تعالى ، إلا أنه منسجم مع نظرية التكليف . ثم إن الله هو الذي يوجب هذا على نفسه وليس هناك من يوجبه أو يفرضه عليه .

٣ — يرى البعض أن التكليف لا يستحق الثواب من الله . وإنما وجب

(١) المرجع السابق

(٢) يجوز عند القاضي أن يتفضل الله بالنعم الخالصة، ولا يجوز ذلك حسب مذهب أصحاب الأصلح المحيط ٢ ، ٢٢٦ .

التكليف للشكر على نعم سالفة لله على عباده وهو خالقهم . ويؤيد بعضهم رأيه بقوله : يكفي في خلق الخلق والتكليف كونه حسنا . ويرد القاضي على ذلك بأن استحقاق الثواب ضروري ، حتى تخلص النعم نعما على عباده . وإلا فإذا كانت عبادتهم شكرا على النعم . فإن مثلها مثل إعطائنا أجرة للاجير ثم تكليفنا إياه بما يقابلها .

٦ — وقبل أن نختم حديثنا عن تحديد ماهية التكليف . نريد أن نوضح رأي القاضي في عدم صحة اجتماع الالجاء مع التكليف .

إن صحة النظرية تقتضي ذلك فلا يصح أن يكلف الله المرء القيام بأمر ما ويرتب عليه استحقاق الثواب والعقاب ثم يتدخل في عمله بأن يلجئه إليه أو يضطره حتى يفعله دون إرادته أو يتركه دون إرادته . لكن البعض لاحظ صعوبة تطبيق هذا المبدأ في حالة بعض الأشخاص كالأنبياء والملائكة . فأجازوا أن ينفك التكليف عند هؤلاء عن الالجاء . أو حاولوا تقديم معنى جديد للتكليف والالجاء . ولم ير البعض مانعا من اجتماع التكليف والالجاء إذا كان معنى الالجاء قوة الدواعي إلى فعل ما مع بقاء الامكان والاختيار [١] . واحتجوا لذلك بحال النبي حيث يقول في هذا المعنى « إني أرى ما لا ترون وأسمع ما لا تسمعون . أطت السماء وحق لها أن تئط . ما فيها موضع أربع أصابع إلا فيه ملك واضع جبهته لله ساجدا . والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا أو لخرجتم إلى الصعدات تجأرون إلى الله تعالى [٢] ». إن مثل هذه الرؤية داع ملجيء إلى الإيمان. ومع ذلك لم يمنع هذا أن يكون الملائكة والأنبياء مكلفين. وليست هذه الدواعي ملجئة ولو قويت . فقد رأى بعض الأمم آيات واضحة. ومع ذلك لم يؤمنوا وأخذوا بالعذاب. كما يمكن القول بأن الأنبياء يمتازون بقوة طباعهم . وكل ذلك لا يبرر في رأي القاضي قبول اجتماع التكليف مع دواع تصل في قوتها إلى حد الالجاء . إذ عند ذلك يمتنع التردد بين الفعل والترك . وتخلص الدواعي لجهة لا شك في فعلها .

(١) العلم الشامخ للمقبلي ٣٨

(٢) العلم الشامخ للمقبلي ٤١

والواقع أن معظم من ناقشوا نظرية القاضي في التكاليف كان هدفهم الوصول إلى أنه لا يصح أن تحصر الحكمة في شيء من أفعاله تعالى ، كالعوض والاعتبار والثواب والعقاب والخلق للنفع وغير ذلك. واعتبار ذلك تكلفاً لا ضرورة منه ولا ملجىء إليه ، إذ يكفي أن تثبت حكمة الله عامة ، وأنها تقتضي أن لا يفعل إلا ما هو حسن . وأنه لن يترك إثابة المطيع وعقاب العاصي . أما تحديد تفاصيل أغراض الله في كل جزئية فإنه نوع من التحكم في أفعال الله . ونظرة إلى الموضوع من زاوية واحدة هي وجهة نظر الانسان .

لكننا لا نرى في بحث القاضي لهذا الموضوع أو غيره مما يتعلق بالحكمة من أفعاله تعالى دخولا في الجزئيات . بل إنه تقرير للمبادىء العامة التي لا بد منها لاكتمال تصور علاقة الله بالانسان. حتى إن القاضي يطلب من المكلف أن لا يتجاوز الحدود فيقول : « إن الذي يلزم المكلف أن يعلم أنه تعالى لا يفعل القبيح . فمتى علم ذلك لزمه أن يعتقد في سائر ما خلقه أنه ليس قبيحاً وأنه حسن . ولا يلزمه معرفة وجه الحكمة في كل فعل من أفعاله ».

هذا هو موجز لحقيقة التكليف نرى منه أن إعلام الله للعبد هو المحور الأساسي . فالمشقة تتعلق بالفعل الذي يكلف به الانسان أكثر من تعلقها بماهية التكاليف . وكذلك فالتمكين يتعلق بشروط المكلف أكثر من علاقته بهذا الموضوع .

ولما كان الاعلام يتحقق بخلق العلم الضروري . أو بنصب الأدلة السمعية والعقلية والاستدلال على التكليف بواسطتها بالنظر . ولما كان الاحساس نوعا من العلم الضروري وكانت النبوة أساس الأدلة السمعية . فإن الاعلام يحيط بكل بساطة بنظرية المعرفة كلها . لذلك سنتناول في البحوث التالية كلا من :

١ ـ معنى العلم وإثباته
٢ ـ أنواع العلوم
٣ ـ الاعلام بطريق العقل او المعرفة الحسية والعقلية .
٤ ـ الاعلام بطريق السمع او نظرية النبوة

البحث الثاني
معنى العلم وإثباته وأنواعه

تعريف العلم وإثباته :

لما كان الاعلام هو حقيقة التكليف أو ماهيته . فقد كان على القاضي قبل كل شيء أن يبين ما إذا كان العلم [1] ممكناً وثابتاً . فإن هناك من يخالف في إثبات العلم. إما بنفي الحقائق جملة. أو بالقول بأنه يكون بالالهام. أو بالضرورة والطباع . أو بالتقليد .

فالقاضي من الذين يثبتون العلم بالحقائق الكلية التي تأتي عن طريق النظر بعد اكتمال العقل . وينكر الاتجاه الذي ينفي الحقائق أو يشكك في إمكانية الوصول إليها . كما ينكر قول من يذهب إلى أن المعرفة كلها ضرورية. أو كالطبع في الانسان لا يقدر العاقل عليها . وانما يخلقها الله فيه نتيجة لأسباب لا دخل له بها . ولا يقبل بحال مذهب التقليد الذي يعطل الفكر تماما . ويجعل منه تبعا لعقل آخر .

وقد اختلف الكلاميون في تعريف العلم حسب اختلاف نظرتهم إلى حقيقة الموضوعات التي تستطيع المعرفة البشرية أن تصل إليها . وكان على القاضي أن يحدد

(١) يستعمل القاضي العلم والمعرفة كمترادفين .

موقفه من مختلف تعريفات شيوخ المعتزلة . قبل أن يقدم ما يفضله من هـــذه التعريفات .

عرف أبو علي وأبو هاشم العلم « بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به » وقد رأى القاضي أن تحديد العلم بالاعتقاد دون تخصيصه بصفة ما لا يجوز ، لسببين : أولهما : أن الاعتقاد من جنس العلم إلا أنه ليس علما . وثانيهما : أن هذا التعريف لا يخرج منه الاعتقاد القائم على التقليد والصدفة أو البخت . فالاعتقاد هو استقرار حكم بشيء ما في النفس عن برهان أو اقتناع أو اتباع أو تقليد .

والحق أن وجهات نظر المعتزلة اختلفت حول علاقة العلم بالاعتقاد فمن رأي أبي القاسم البلخي « أن العلم غير الاعتقاد وأن كلاهما جنس بمفرده »[1] أما أبو الهذيل فقد نقل عنه ما يفيد التسوية بين العلم والاعتقاد . كما نقل عنه أنه فرق بينهما[2] . بينما ذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم إلى أن العلم هو من جنس الاعتقاد .

ووقف المتأخرون تجاه هذا الاختلاف موقفين : فذهب بعضهم إلى التوقف كأبي الحسين البصري ، بينما ذهب البعض ومنهم القاضي إلى محاولة التوفيق بين الرأيين .

أما أبو الحسين البصري فقد عرف العلم تعريفاً ينطبق على الأقوال كلها ، فقال « إن العلم هو ظهور أمر علمي ظهورا يمتنع معه في نفسه تجويز خلافه »[3] . وهذا الظهور ينطبق على العلم والاعتقاد .

ومع إقرار القاضي بأن العلم من جنس الاعتقاد . لكنه فسره بكونه اعتقادا واقعا على وجه مخصوص . فالاعتقاد متى تعلق بالشيء على ما هو به ، ووقع على وجه يقتضي سكون النفس إليه كان علما . ويتحقق هذا الوجه بفعله تعالى بخلق العلم الضروري في الانسان . أو بخلقه بعد أن يقع من الإنسان النظر الصحيح بالشيء .

---

(١) المعتمد للملاحي ١ : ١٣ ب ، المغني ١٢ : ١٦ أ

(٢) المغني ١٢ : ٦٠ ب ، المحيط ٣ : ٨٨ أ ويميل القاضي فيه إلى اعتباره ممن يسوي بينهما .

(٣) المعتمد للملاحي ١٣ ب

أو بعد النظر كما يحصل للمنتبه من النوم[1] .

بناء على هذا التفسير أقر القـــاضي تعريف الشيخين عـــلى أن يكون على النحو التالي : العلم هو الاعتقاد بالشيء على ما هو به إذا وقع على وجه مخصوص .

هذا فيما يتعلق بالتمييز بين العلم والاعتقاد . أما أن تعريف العلم بأنــه الاعتقاد ، لا يخرج الاعتقاد القائم على التقليد والصدفة والبخت . فلأن المقلد والمبخت يمكن لهما اعتقاد الشيء على ما هو به دون أن يعلماه حقيقة ، لما ذكر من أن الاعتقاد قد لا يكون عن برهان واعتقاد . وإنما بمجرد الاقتناع والتقليد .

ومن التعريفات التي لم يقرها القاضي . تعريف العلم بأنه إدراك النفس للحق . أو أنه العقل المدرك للشيء على ما هو به ؛ لأنه يميز بين الادراك والعلم ، والعلم عنده أعم من الادراك . فالادراك يتعلق بالمحسوسات ، بينما العلم قد يكون علما بالمعطيات الواردة عن طريق الحواس ، كما يكون علما بالمبادىء والأصول ومسلمات الأمور العقلية والأخلاقية .

وأخيرا فإن القاضي لم يقبل تعريف العلم بأنه اثبات الشيء على ما هو به لأمرين : أولهما أن الاثبات غير العلم ، فقد أثبت شيئا ولا أعلمه ، وثانيهما أن قولنا إثبات الشيء يخرج المعدومات من تعريف العلم . والمعدومات أمور ثابتة وإن لم تكن معلومة لنا .

ثم يقدم لنا أبو الحسن تعريفين للعلم :

أولهما : أنه « الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقد عليه[2] » وقد أورد هذا التعريف في العمد ، ويظهر أن هذا التعريف كان في المرحلة التي احتذى فيها القاضي حذو أبي هاشم في أكثر أفكاره ، ومن هنا أدخل الاعتقاد في التعريف . ولما عاد القاضي عن هذا التعريف علل رجوعه بأنه لا يجوز إدخال

---

(١) المحيط ٣ : ٩ أ ، المغني ١٢ : ١٦ أ

(٢) شرح الاصول ، المغني ١٢ : ١٠ أ

الاعتقاد أو غيره في التعريف . فلئن كان الاعتقاد ضروريا لاكتمال معنى العلم . إلا أنه ليس من الواجب أن يدخل في تعريفه . مثله في ذلك مثل لفظ الحي الذي لا يدخل في تعريف العالم أو القادر وان كان واجباً فيهما .

ثانيهما : أنه « المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما يتناوله » ، أو بعبارة أخرى « هو ما يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب[1] » والمراد بسكون النفس التفرقة التي يجدها الواحد منا بين العلم اليقيني وغيره . كالتفرقة التي تحصل عن العلم القائم على المشاهدة وذلك الذي من غير هذا الطريق [2] . مثاله أن نعتقد كون زيد في الدار مشاهدة . أو أن نعلم ذلك بخبر واحد من عامة الناس [3] .

وليس المقصود بالسكون هنا المعنى الحقيقي . وإنما يعني به معناه المجازي . ويراد به الإبانة والكشف والتحقق . وأن يكون العلم بالمعلومات بمرتبة إدراكنا للمدركات من الوضوح والجلاء . لأن المدركات تعرف ضرورة ولا ينفك المرء عن العلم بهما .

ويلاحظ أن القاضي لم يذكر الاعتقاد في تعريفه الثاني للعلم . وإن كان قد ألم بمعناه . كما أنه تخلص من قصر العلم على الأشياء فجعل تعريفه عاما . وقد كان مما انتقدت به تعريفات المعتزلة للعلم قولها بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به ، لأنه يخصص العلم بالأشياء . مع أنه قد يتعلق بالمعدومات وهي ليست أشياء [4] .

وفي رأينا أن القاضي في تعريفه للعلم «بأنه سكون النفس» لم يزد الأمر وضوحاً ، فقد تسكن النفس إلى كثير من المعتقدات سكونا تاما ، ولا نستطيع أن نقول إنها في مرتبة العلم بحقيقة هذه المعتقدات . هذا بالإضافة إلى أنه جعل الطريق إلى

(١) المغني ١٢ ، ١٠ أ ، شرح الأصول ، المحيط ٣ : ٨٨ أ .

(٢) ٣ : ١٨٨

(٣) شرح الأصول

(٤) الغزالي ، المستصفى ١ : ٢٤ والتمهيد للباقلاني ٦ - ٧ ، والارشاد للجويني ١٣ ، وقد عرف الباقلاني والجويني العلم بأنه « معرفة المعلوم على ما هو به » فتخلصا من كون العلم اعتقاداً ، كونه قاصراً على الأشياء .

إثبات صحة العلم ليس اليقين العقلي ، وإنما الشعور الوجداني النفسي . ومع أن الشعور معرفة مباشرة وبسيطة ، إلا أنه يبقى شخصياً وفردياً يجوز عليه الخطأ .

ولا ريب أن من أسباب تعدد تعريفات القاضي وغيره من المعتزلة للعلم أنهم لم يخرجوا عن دائرة التعريف اللفظي ، ولم يكن الكلاميون من أصحاب الاتجاهات الأخرى بأحسن حظاً من المعتزلة في هذا الخصوص [1] .

المخالفون في اثبات العلم :

ذكرنا أن القاضي تعرض لمن يخالف في إثبات العلم ومن ينكر صحة ثبوته بطريق النظر كمن يقول بالالهام أو الضرورة أو التقليد .... الــخ . وقد حذونا حذو القاضي في التعرض لهذه الاتجاهات تحت هذا العنوان مع اعتقادنا بأنها ليست مخالفة في أصل العلم ، وإنما هي مجرد إنكار لطريق النظر وسيلة للوصول إلى العلوم .

١) المخالفون في إثبات العلم أصلاً . وهم على أنواع :

أ ــ السوفسطائية : أو نفاة الحقائق . الذين قالوا : لا علم ولا حقيقة .

ب ــ السمنية : الذين أنكروا العلم عن طريق الأخبار . وقالوا : لا حقيقة لشيء من ذلك لأن طريقه الظن والحسبان .

ج ــ أصحاب التجاهل (أو العنود ، نسبة إلى عند) . وهم يزعمون أنه لا حقيقة عامة للأمور وأن كل شيء يعتقده المرء فهو على ما يعتقده ، أي أن العلوم شخصية وجزئية .

(١) ولعل الغزالي كان أكثر توفيقا في توضيح معنى العلم حيث بين أنه اليقين العقلي الذي يؤخذ إما من الحسيات بعد فحص العقل عما اذا كانت قد استوفت شروط الاحساس أم لا ، أو من البديهيات والأوليات كعلم الانسان بوجوده وكون الاثنين أكثر من الواحد بعد اعتماد العقل سلامتها من الأوهام ، أو من المتواترات كعلمنا بوجود مكة وعدد الصلوات الخمس ، أو من التجريبيات واطراد العادات كعلمنا أن النار محرقة اذ هي مغنية عند من جربها ، بالاضافة إلى العلوم التي تحصل عن طريق النظر ، المستصفى ١ : ٤٤ .

وقد اختلفت مواقف المعتزلة بالنسبة لنفاة الحقائق. أما أبو القاسم فمنع مناقشتهم إطلاقاً. وقال لا يصح إلا تأديبهم، لأنهم أنكروا أي أصل تقوم المناقشة عليه، وما داموا قد جحدوا الأصل بلا دليل فلا تصح مناقشتهم. وأجاز بعض المتقدمين مناقشة السوفسطائية وألزموهم القول بوجود العلم. إذ يجب أن يكون نفيهم للعلم والحقائق قائما على علم، لأن النفي لا يكون إلا بعلم سابق؛ وإن شكوا في ذلك فإن الشك إثبات لحالة من حالات العلم والاعتقاد، ومن رأي أبي عليّ جواز مناقشتهم على اعتبار أنهم جهلوا أنهم يعلمون؛ وأن طريق علمهم هو الاكتساب، ولذلك جاز أن يناقشوا في هذا ويقام عليهم الدليل.

بيد أن القاضي ميز بين نوعي العلم: العلم الضروري، والعلم الاستدلالي القائم على النظر. فأما ما يعلم باضطرار كالعلم بالمدركات، وسكون النفس، فإذا نازع فيه منازع علم كذبه بمجرد منازعته. لأن العلوم الضرورية واجبة المعرفة. ولا يصح محاجة هؤلاء في إيراد الأدلة لأنه لا شيء أوضح من العلم الضروري، لكن هذا لا يمنع جواز تنبيههم بذكر أمور تلزمهم أن يعلموا أنهم يعرفون ماينكرونه. وأما العلم الاستدلالي، كالعلم بإثبات العلم وكونه مفارقا لما ليس بعلم، وإنكار وجود الله. فإنه يصح أن يناقش بالدليل والحجة؛ وتلك هي طريقة النظر والمعارف (١).

أما القائلون بنسبية المعارف وأنه لا حقيقة للأشياء في ذاتها وإنما حقيقتها اعتقاد كل واحد ما يعتقده. فإنهم يقرون بالحقيقة على وجه ما؛ ولذلك فقد تميزوا عن نفاة الحقائق أصلا. إلا أن خطأ هؤلاء على ما يرى القاضي أنهم جعلوا الاعتقاد يؤثر في حقيقة الشيء. فإذا ما اعتقد اثنان بالعالم أنه على صفة ما فإنه يكون حسب اعتقادهما. أي إذا قال أحدهما إنه قديم والآخر إنه محدث، فإنه يكون قديماً بالنسبة للأول. ومحدثا بالنسبة للآخر.

ومثل هذا القول يؤدي إلى إنكار كون حقيقة الأشياء تستمد من ذاتها ويجعلها

(١) المغني ١٢ : ٢٤ أ، ٤١ — ٤٢ من المطبوع

تعتمد على ما لا أثر له في ماهيتها. بل إن قولا كهذا يجعل الاعتقاد بمنزلة السبب في حدوث المسبب على صفة ما. وذلك ينتج تناقضات كثيرة. فهو يؤدي إلى أن الاعتقاد يوجب المعتقد على الصفة التي يصح أن يعتقدها المعتقد. كما يوجب أنه إذا اعتقدنا أن الجوهر أسود واعتقد آخر أنه أبيض أن يكون على هاتين الصفتين المتناقضتين.

إن نسبية المعارف أو كون الشيء على ما يعتقد المعتقد، لا تكون إلا في مسائل الاجتهاد، لأن الكلام فيها يتناول أفعال المكلفين في المستقبل. أما الكلام على أمر متقدم فلا بد من كونه على صفة واحدة. مثله في ذلك مثل أصول الحقائق، كاعتقاد الظلم. إذ لا يصح أن يعتقد أحد في الظلم أنه حسن مع علمه بكونه ظلما.

ويضم القاضي إلى هذه الفئة أولئك الذين نفوا العلم إلا بالمشاهدات والمدركات، فقد أثبتوا أصل العلم وجعلوه نسبياً لأنهم علقوه بمشاهدة الانسان وإدراكه، ويقصد القاضي بهم جماعة من الدهرية الذين أنكروا العلم إلا إذا قام على المشاهدة (١)، والمشاهدة في الأصل هي الادراك بالحواس. وإذا أطلقت قصد بها البصر، وإذا قيل علم المشاهدة، فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بالحواس وحاسة البصر على الأغلب.

وقد أنكر القاضي أن تكون المشاهدة فقط هي المؤدية إلى العلم، فالعقل يؤدي إلى مثل ما تؤدي إليه الحواس من العلم. ثم رد على الدهرية بمختلف اتجاهاتهم على أساس ما يلي:

١ — إن الأصل في العلم وصحته هو سكون النفس. وكما أن هذا يوجد فيما يعلم من جهة الإدراك، فإنه يصح فيما يعلم ببديهة العقل. كالعلم بقبح الظلم وحسن

(١) المغني ١٢ : ٣١ أ؛ وقد روى القاضي اختلاف هؤلاء على ثلاثة اتجاهات: فمنهم من قال ان الحواس تقضي — تحكم — على المعقول، ومنهم من قال العكس، ومنهم من جعل لكل منهما عملا ولم يقض بأحدهما على الآخر.

الإنصاف . أو ما يعلم عن نظر كإثبات الله . فاذا كانت الثقة بالمدرك واجبة لعلة أكثر من سكون النفس إلى ما أدركته ، فإن ذلك يحصل في جميع العلوم ، فيجب الثقة بها .

٢ ـ لا يجوز ادعاء إجماع العقلاء على صحة ما تؤدي إليه الحواس ، فقدزعم هؤلاء ، أن العقلاء يتفقون بما تؤدي إليه الحواس ويختلفون فيما يعلم بالعقل ، وقد يرجعون عن الاعتقاد إلى ضده ويوردون الحجج على ذلك ، وليس هذا حـال المشاهدات .

ومن أجل الرد على هذه الشبهة بين القاضي أن هذا يصح لو أن أهل العقول لا يصح اجتماعهم على الباطل ،غير أنه قد يصح أن يخطىء جمع في رؤية السراب ماء كما بين . ثم إنه لا صحة لدعوى إجماع العقلاء على صحة ما تؤدي إليه الحواس ، فالسوفسطائية مثلا تعتبر ما يدرك بالحواس بمنزلة ما يراه النائم .

فالاختلاف واقع في أن العلم يحصل بالحواس ، والحواس لا تتناول الشيء من حيث كونه صحيحا أو فاسداً ، وانما يدرك بها الشيء على ما هو عليه في ذاته ، ثم يعلم حينذاك كون الشيء موجودا . فالثقة بإجماع العقلاء إذن لا تتعلق بالادراك . وإنما تحتاج إلى دليل أو رجوع إلى النفس . وعلى هذا يصبح العلم بصحة ذلك من باب العقل لا الأدراك . ثم إن رجوع المعتقد عن اعتقاده لا يدل على فساده ، مثله في ذلك مثل رجوع المدرك فيما أدركه إلى غير ما اعتقده ، ولا يوجب بطلان ما يؤدي إليه الادراك ، نحو من يدرك السراب ويعتقده ماء ثم يعود عن ذلك .

وأخيراً فإن إدراك الشيء ليس هو الموجب لكون اعتقاده علما ، وإنما يصير كذلك لوقوعه من فعل العالم ، ولا يكون ذلك إلا بسكون النفس إلى المدرك بعد تقصي الإدراك . وما يقع من العلم عن النظر والاستدلال هنا بمنزلة ما يقع عن الادراك . وكل ما يختلفان فيه أن العلم الحاصل بالادراك لا ينفي عن النفس وليس كذلك ما يقع بالنظر ، ثم إن الإدراك يقع مبتدأ بينما العلم يكون متولدا .

ولا يرى القاضي ضرورة للنقاش الذي حصل بين الدهرية في كون الحواس حاكمة وقاضية على العقل أو العكس ، لأن العلوم تحصل بطرق ثلاثة : ما يكون عن طريق الادراك والمشاهدة ، وما يتقرر في العقول بالاضطرار ، وما يكتسب بطريق النظر ، وكل منها يحصل بطريقه الخاص . وكل علم وجد فلا يقال إن الآخر اقتضى صحته ، وإنما يتعلق العلم بذاته ، فمتى وقع أي نوع من هذه العلوم على وجهه كان صحيحا . لكن مؤدى هذا الكلام أن ينفي تدخل العقل في معطيات الإدراك والمشاهدة لتصيربه علما ، لذا كان مستغرباً من القاضي . ومما يزيد استغرابنا أنه يذكر بعد ذلك ما قد يهدم أصل المعرفة العقلية ، إذ يجعلها كلها قائمة على الحواس ، وهكذا يعود إلى الرأي الذي نقضه أولا ، فقد قال :« وإن أرادوا أنه لولا العلم بما تدركه الحواس لم يصح أن يعلم الانسان سائر الأمور فذلك صحيح والعبارة فاسدة .. [1] » ومثل هذا القول يجعل الحواس أساس كل شيء في المعرفة ،ولولا أن القاضي يرى أن المبادىء العقلية ـ أو ما يسميه كمال العقل ـ مما يخلقه الله في المكلف لقلنا إن القاضي يعتبر هذه المبادىء قائمة على الحواس أيضا .

٣ـ القائلون بالعلم عن طريق التقليد : التقليد هو اعتقاد الشيء لأن الآخر قاله دون النظر إلى صحة قوله وبراهينه وحججه ، أو هو بتعبير القاضي :« قبول قول الغير دون المطالبة بحجة وبينة» والمعرفة لا تثبت عن طريق التقليد كما يرى القاضي ، وهكذا فإن معرفة الله والعقائد المتعلقة بأصول الدين لا تصح بواسطة التقليد وإنما يجب فيها النظر ،وبالتالي فإن التكليف لا يكون بالتقليد ، أي ان الاعلام أو الاخبار لا يتم بتقليد المكلفين لغيرهم لأن هذا استغناء عن الاعلام ، وقد خالف في ذلك أبو إسحق بن عياش وأبو القاسم البلخي اللذين أجازا تكليف التقليد بالنسبة للعوام [1] .

---

(١) المغنى ١٢ ، ٣١ أ

(١) الفائق للملاحمي ٣ ب ، وجمهور أهل العلم على وجوب المعرفة ، وعدم الاكتفاء بالتقليد ، وذلك كالاشعري والباقلاني وامام الحرمين ،وحكى ذلك عن مالك ،والنظر شرط في صحة الايمان عند أغلبهم ، انظر شرح البراهين للسنوسي ص ٥٥ .

ونلاحظ على القول التقليد كطريق للعلم ما يلي :

١ ـــ إن التقليد ليس طريقا للعلم ، لأن العلم يعرف بالدليل والبينة .

٢ ـــ إن القول به يؤدي إلى إنكار المبادىء العقلية لأنه يوجب التناقض ، فتقليد من يقول إن الأجسام قديمة مثلا ليس أولى من تقليد من يقول بحدوثها ، بسبب عدم تطلب البينة في ذلك . وعلى هذا فإن قبول مثل هذين القولين يوجب الاعتقاد بالحدوث والقدم سوية وذلك محال ، أو الخروج عن كلا الاعتقادين وهو محال أيضا . وهكذا القول في سائر الأمور [١] .

٣ ـــ لا يخرج أمر المقلد من حالين ، فإما أن يقلد العالم أو يقلد غيره ، ولا شك أن تقليد الثاني لا يجوز . فيبقى البحث في تقليده للعالم ، والعالم إما أن يكون علم ذلك تقليدا فلا يجوز تقليده ، أو أنه علمه اضطراراً فلا يجوز تقليده أيضاً ، أو أنه علمه بالنظر وهو مطلوب من كل مكلف ، ولا تقليد فيه .

٤ ـــ ثم إن المقلد لا يأمن خطأ من قلده . والاقدام على ما لا يؤمن قبيح ، وتقليد الرسول خارج عن هذا لأننا في الحقيقة لا نقلده بل نقبل قوله لظهور المعجز عليه . وهكذا الرجوع إلى قول العالم ، فهو ليس من باب التقليد لأن الله أمرنا بسؤال أهل الذكر ، ولأن الأمة أجمعت على جوازه ، علاوة على أن ذلك يكون في الفروع لا في الأصول .

وإذا كان هناك من يرى تقليد البعض لكثرة أو لزهد أو لصلاح ، فإن القاضي يؤكد أن الحق لا يعرف بهذه الطرق ، ذلك لأن الحق يعرف ثم يعرف رجاله . سواء كانوا كثرة أو قلة ، زهادا أم غير زهاد .

فليست الكثرة من أمارات الحق ، ولا القلة من علامات الباطل [٢] وليس الزهد

(١) المغني ١٢ ، ١٢٣ المطبوع

(٢) يحتج القاضي لذلك بقوله تعالى « وقليل من عبادي الشكور » وقوله « وما آمن معه الا قليل » وقوله « وأكثرهم للحق كارهون » . كما يذكر في هذا المقام حادثة الحارث بن حوط مع علي رضي الله عنه فقد قال الحارث له « أترى يا أمير المؤمنين ان أهل الشام مع كثرتهم على الباطل وأهل العراق مع قلتهم على الحق ، فقال له : يا حار انه لملبوس عليك ، الحق لا يعرف بالرجال وانما الرجال يعرفون بالحق ، اعرف الحق تعرف أهله قلوا أو كثروا » المغني ١٢ : ١٥٣ مطبوع .

قاصرا على فئة دون أخرى أو دين دون آخر فأي فريق منهم نقلد . ؟

(٣) القائلون إن المعرفة تكون بالطبيعة : كان الجاحظ يميل إلى فلسفة طبيعية مادية ، وقد أنزل المعرفة والعلم منزلة الحوادث الطبيعية التي تحصل بمجرى العادة بفعل الأسباب والمسببات ، مما لا علاقة له بفعل الانسان أو قصده . وقد أطلق على الجاحظ وأنصاره اسم أصحاب المعارف الضرورية أي القائلين أن العلم بالله وسائر صنوف المعرفة يكون طبعا وضرورة . وقد اتهمه بعض مؤرخي الفرق الاسلامية ومنهم الشهرستاني والبغدادي [١] بأنه أخذ قوله هذا عن الفلاسفة الطبيعيين من اليونان الذين أطلق عليهم اسم أصحاب الطبائع لقولهم إن الأفعال جميعها ومنها الفكر والمعرفة تتم بفعل طبيعتها . غير أن رأي الجاحظ في الحقيقة يختلف عن رأي فلاسفة الطبيعة ، لأنه يرى وجود فعل إنساني يتمثل في الإرادة . وما يحصل بعد ذلك من علم ومعرفة فهو من فعل الله بعد إرادة الانسان . وقد وافق الجاحظ في هذا الرأي ثمامة بين الأشرس وغيره [٢] .

وملخص رأي أبي عثمان في المعرفة خاصة . أنها تقع ضرورة وطبعا عند إرادة النظر ، أما النظر نفسه فإنه ربما يقع طبعا واضطرارا ، وربما يقع اختيارا . لكن إرادة النظر تقع باختيار دائما ، وعلى هذا فإن الإدراك والنظر والمعرفة كلها تقع بالطبع . والعلم يجري مجرى الاحراق الواقع بالنار . فكل ذلك واحد من حيث حصوله بالطبع ، ولعل خطأ أبي عثمان هنا ظنه أنه إذا وجب حصول المعرفة عند النظر ، فلا بد أن يكون شأنها شأن باقي الحوادث الطبيعية [٣] .

ردّ القاضي على أصحاب الطبائع والمعارف الضرورية . ونقد اتجاههم إلى إنكار سبيل النظر الاختياري كطريقة للعلم ، وأهم ما وجهه إليهم في هذا الخصوص ما يلي :

(١) الملل والنحل ١ : ٧٥ ، البغدادي الفرق ، ودوبور تاريخ الفلسفة الاسلامية ٧٩ .

(٢) المغني ١٢ : ١٦١

(٣) المحيط ٣ : ١٢٩ ب

١ — إن العلم والنظر مقدوران للانسان كسائر الأفعال الأخرى ، ولذا وجب أن يكونا اختياريين ومن فعله .

٢ — لو أن العلم والنظر كانا ضروريين لما اختلف فيهما العقلاء ولأصبحا من باب المعارف التي تلجيء إلى اعتقاد صورة واحدة فيها ، كسواد الليل وبياض النهـــار .

٣ — إذا كان العلم ومنه العلم بالله ضروريا فإنه يجب، أن لا ينتفي بشك أو شبهة، والمعلوم خلاف ذلك .

٤ — إن العلم إذا كان ضرورياً فإنه يجب أن يكون صفة للأمور المشاهدة التي تظهر الضرورة فيها على أوضح صورة، كما في العلم بأن الزجاج يتكسر ، وليس من العلم ما هو ضروري على هذه الصورة إلا مباديء العقل .

إلا أن أصحاب المعارف الضرورية وجهوا شبها واعتقادات تعرض لأصل نظرية التكليف وهذه الشبه على نوعين : أولهما ما يحتجون به لإثبات قولهم أن المعارف ضرورية، وثانيهما ما ينفون به صحة تكليف الانسان بالنظر والمعارف .

فقد قالوا : لو لم يكن العلم ضروريا وكان من فعلنا لجاز أن يختار أحدنا الجهل بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده . وهذا يتنافى مع ما نعرفه من أن العلم يقع بحسب النظر حتماً . ويلاحظ أن هذا الانتقاد ينسى أن العلم من الأفعال المتولدة ، وأن الاختيار في الأفعال المتولدة يكون في السبب منها فقط وهو هنا النظر .

وذكروا أنه يجب لصحة تكليف المكلف أن يعلم أن نظره صحيح يؤدي إلى العلم . وهذا لا يبدو مضموناً إذا كان العلم بطريق النظر ، بينما هو مضمون في طريق المعارف الضرورية ويمكن الرد على هذا بأنه لا يجب في كل ما يفعله الانسان أن يعلم أنه يؤدي إلى المطلوب حتى يقوم به أو يكلف القيام به ، بل يكفي أن يعلم أن طريقه حسن . وهنا يكفي أن نعلم أن النظر حسن وواجب حتى يصح تكليفه به .

ويتفرع عن هذا قولهم إن المرء لو كلف بالمعرفة لوجب أن يعلم طبيعتها لأن هذا هو شأن كل ما نكلف به . وفي حال النظر لا يمكن أن نعلم صفة المعرفة بينما يتم ذلك في حالة كون المعرفة بالضرورة . ويرد على هذه الشبهة بأنه يكفي في حالة النظر أو في أي فعل كلفناه أن نعرف أننا يمكننا الاتيان به . وما سوى ذلك فلا ضرورة له لصحة التكليف .

وربما وجه أصحاب الطبائع شبهة أخرى تنتهي إلى نفي صحة تكليف المرء بالنظر والمعرفة ، وتعتمد هذه الشبهة على أن النظر والمعارف — في رأيهم — يقعان بالطبع والضرورة ، وأن ما كان كذلك لم يجز تكليف المكلف به لأنه لا قدرة له عليه ، وأضافوا : إن المكلف إذا علم بوجوب النظر كلف به وإلا فلا تكليف فيه ، والرد على هذه الشبهة يقوم على أن العلم برأي القاضي يكون بالنظر لا بالطبع والضرورة ، وعلى أن التكليف بالنظر قد يكون بمجرد حصول المكلف على الصفة التي يمكنه بواسطتها أن يعرف أنه مكلف به . فهذا التمكين يقوم مقام العلم في حسن التكليف .

وعلى هذا النحو يرد القاضي على من يقول بأن المعرفة تكون بالفطرة والالهام ، معتمدا على بعض الآيات والأحاديث كقوله تعالى: « فطرة الله التي فطر الناس عليهـــا » .

ويتصل بهذا الكلام رد القاضي على أبي القاسم البلخي لقوله بأن الله كما يعرف في الدنيا بالنظر فإنه كذلك يعرف في الآخرة وفي حالة الاحتضار . ومن رأي القاضي أنه تعالى في هاتين الحالتين يعرف ضرورة لا نظرا واستدلالا .

وقد اعتمد في رده على أساسين :

١ — اثباته أن الله يقدر على أن يفعل هذا في أهل الآخرة ، والمحتضر .

٢ — ثم إثباته وجوب أن يحصل ذلك منه تعالى لا من العباد .

أما النقطة الأولى فقد بناها على أن الله قادر لذاته ، والمعرفة الضرورية بالله في

الآخرة إذا كانت من مقدوراتنا ، ونحن قادرون بالقدرة ، فإنها يصح ان تكون من مقدوراته وهو قادر لذاته ، وإذا أوجد الله العلم فينا كان ضروريا .

أما النقطة الثانية فقد بناها على أساس أن الدار الآخرة ليست دار تكليف وإنما هي دار مثوبة أو عقوبة . فلا يصح أن يكلف أهل الجنة بالنظر لأن فيه مشقة وتنغيصاً يتنافى مع حالة المثوبة التي هم عليها، كما لا يصح تكليف أهل النار به ، وإلا كان لهم أن يطلبوا ثوابا عليه . وهكذا لم يبق إلا أن تكون معرفة الله في الآخرة ضرورية .

أما قياس أبي القاسم حال الدنيا على حال الآخرة فلا يصح . لأنه جمع بين أمرين بلا علة جامعة .

البحث الثالث

أنواع العلم

العلوم الضرورية والعلوم المكتسبة

يتفق القاضي مع جمهور المتكلمين والفلاسفة في تقسيم العلم إلى ضروري واستدلالي ، وسنعرض بإيجاز لرأيه حول هذا الموضوع .

١ — العلوم الضرورية : تعرف الضرورة لغة بأنها الالجاء . كقوله تعالى « إلاما اضطررتم إليه » أي ألجئتم إليه . أما الاضطرار اصطلاحاً « فإنه ما يحصل فينا لا من قبلنا » . أي أنه يكون من خلق الله تعالى فينا . شريطة أن يكون مما نقدر عليه ، حتى يقع التمييز بين ما يمكن للانسان فعله كالحركة الاضطرارية التي يجوز أن يفعلها الانسان اضطرارا أو اكتسابا — والعلم من هذا النوع — وبين ما لا نقدر فعله كاللون . فإنه لا يقع تحت مقدور العباد .

ويعرف العلم الضروري بأنه « العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه » . ويشمل هذا التعريف أمرين : أولهما بيان أن هذا النوع من العلم ليس من قبل الإنسان أو فعله . وإنما هو من الله الذي يخلقه فيه ، وثانيهما أنه لا مجال للشك أو الشبهة في كونه يدل على حقيقة المعلوم [٢] . ولا يختلف هذا التعريف عن تحديد الباقلاني له بأنه « العلم الذي يلزم نفس المخلوق

(١) انظر الارشاد للجويني ، والمعتبر للبغدادي ١ : ٥٤ ، والتمهيد للباقلاني ٤ ، والعقائد النسفية ٤٤ .
(٢) شرح الأصول والمحيط ٤ : ٣٠٤ أ .

لزوما لا يمكن معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ، ولا يتهيأ له الشك في معلومه أو الارتياب به » إلا أن القاضي أدخل في التعريف ما يشير إلى أنه ليس من فعلنا وإنما هو من فعل الله . وهكذا فأهم صفات العلم الضروري أنه صحيح لا ريب فيه ، ولا يستطيع الانسان التحول عنه أو الانفكاك منه ، إضافة إلى أنه ليس من فعلنا ، وقد ذكرنا أن الاعلام قد يكون بأن يخلق الله في المرء العلم الضروري بصفة أفعال التكليف .

تنقسم العلوم الضرورية برأي القاضي إلى ثلاثة أنواع هي :

١ ـ العلوم التي تحصل فينا مبتدأة مباشرة ، أي قبل غيرها من العلوم وبلا واسطة ، كعلمنا بأحوال أنفسنا من كوننا قادرين أو مريدين ، أو كارهين أو ظانين ، إلى غير ذلك .

٢ ـ ما يحصل فينا بواسطة ، كالعلم بالمدركات الواردة عن طريق الحواس فإن الادراك طريق إليه ، فالطريق هنا يبدو أنه ليس من فعلنا لأنه مجرد الآلة التي يتم بها الحس أو الادراك ، وهو يتم مباشرة ودون توسط النظر [١] .

٣ ـ ما يحصل فينا بواسطة ما يجري مجرى الطريق ، وذلك كالعلم بالحال مع العلم بالذات ، مثل العلم أن الله قادر ومريد ، فالعلم بالذات أصل للعلم بالحال ، ويجري مجرى الطريق إلى العلم بالحال ، وإنما فرق القاضي بين النوعين الثاني والثالث لأن العلم الذي طريقه الادراك يجوز أن يبقى مع انعدام الطريق إليه ، إذ يصح أن يخلق الله فينا العلم بالمدركات دون طريق الحواس ، بينما لا يخلق فينا العلم بالحال دون العلم بالذات لأنه أساس له ومرتبط به ، ولا ضرورة في الواقع لإفراد هذا النوع الثالث ، لأنه إذا كان يقصد به العلم بأحوال أنفسنا فهو من نوع العلوم المبتدأة ، وإذا كان يعني به العلم بأحوال غيرنا فإنه علم استدلالي لا ضروري مبتدأ .

(١) المحيط ٣ : ٩٢ أ .

ويسمي القاضي النوع الأول من العلوم الضرورية ، كمال العقل أو أصول الأدلة ، وأحيانا يسميه كمال العقل ويجعل أصول الأدلة فرعا عليه . ويمكن اعتبار مضمون العقل شاملاً جميع أنواع العلوم الضرورية مبتدأة كانت أو غير مبتدأة ، ولا يخرج ما يحويه كمال العقل عن ثلاثة أمور :

١ ـ العلم بأصول الأدلة : وهي تشمل أ ـ المدركات مع ملاحظة أنها تحصل علما إذا كان المرء عاقلا ، فإذا وقعت من مجنون فإنها لا تحصل له علما ، ب ـ كما تشمل معرفة تعلق الفعل بالفاعل ، وهذا هو الأصل في الدلالة على أننا فاعلون لأفعالنا ، وان الله محدث للعالم .

٢ ـ العلم بما يعرف معه المطلوب بالأدلة ، وهذا يشبه أن يكون معرفة بأحوال النظر والاستدلال وأحكامها وكونها تؤدي إلى العلم .

٣ ـ ما لا يتم العلمان المتقدمان إلا به ، وذلك كالاختبار والعادات والحفظ والدرس والعلم بأصول المقبحات وحسن الحسنات ووجوب أحوال الواجبات ، ويمكن [١] أن نرجع هذا كله إلى ثلاثة أسس هي : الاحساس ، والادراك ، واكتمال العقل .

وإذا تذكرنا بأن العقل حسب مفهوم القاضي هو العلوم الضرورية ، فإنه يصح لنا أن نقول : إن العلوم الضرورية تقابل عنده العقل الغريزي والضروري ، أو ما يسميه الفلاسفة بالعقل الهيولاني ، أي القوة المستعدة لإدراك المعقولات ، والعقل بالملكة أو بالفعل بمعنى تهيؤ هذا العقل للمعرفة والاكتساب . وهكذا فإعلام الله للانسان عن طريق العلوم الضرورية يكون بخلقه للمبادىء العقلية التي لا بد منها للنظر والاستدلال المؤدي إلى العلوم الاكتسابيه شرعية كانت أو عقلية .

ولما كانت العلوم الضرورية من خلق الله فينا ، فهي مستغنية عن طريق النظر ، وما كان كذلك لا يصح أن يدخل تحت التكليف ، وإنما كلفنا بالعلوم المكتسبة

(١) المحيط ٢ : ٢٥٨ أ .

بعد تقديم بعض العلوم الضرورية عن طريق إكمال العقل [1] .

لقد كان هنالك من يقول بأن العلوم الضرورية تكون من الانسان ، إلا أن القاضي يرفض هذا الرأي ويستدل على ذلك ، بأن هذه العلوم لا تتعلق بإرادة الإنسان وقصده أو كراهته بل تحصل فيه ولو لم يردها ، وان مثل هذه العلوم لا تكون من القادرين بالقدرة وإنما تصح من الله فقط . لأن القادر بالقدرة — الانسان — إما أن يفعل مباشرة أو بالتوليد أما الاختراع فلا يقدر عليه ، وهذه العلوم من نوع الاختراع لحصولها مباشرة ولم يصح أن تكون إلا من الله .

٢ — العلوم الاستدلالية أو المكتسبة : إن العلوم الاكتسابية هي تلك التي تتم نتيجة لغيرها من المعارف ، وتقوم على أساس النظر ، وهي في مقدور الانسان المكلف . وكما أن الله تعالى أزاح الفلسفة عن المكلفين بأن خلق فيهم العلم الضروري ، فإنه أزاح العلة عنهم في العلوم المكتسبة ، بأنْ نصب لهم الأدلة السمعية والعقلية . فأصبحوا بذلك من القادرين على أن يستدلوا بها على معرفة ما كلفوا به .

ويمكن تعريف العلم الاستدلالي « بأنه العلم الذي يقع عقب استدلال وتأمل عن طريق النظر أو تذكر النظر » . فكل ما احتاج من العلوم إلى تقديم الفكر والتأمل فهو من العلم النظري المكتسب ، وهو لا بد مبني على الضرورة والحس .

وكأن ما يعلمه الانسان لا يتعدى أحد أمرين : العلم المجمل ، وعلم التفصيل ، فأما العلم المجمل فإننا نعرفه ضرورة ، إلا أن علمنا لا يتكامل إلا بالعلوم المكتسبة . فالأصل ضروري والتعيين وتحديد الفروع مكتسب [2] .

ولو ضربنا مثالا على ذلك بالأحكام الخلقية ، فإننا نجد أن كل عاقل يعلم بالضرورة قبح الظلم وحسن الانصاف ورد الوديعة ، وإنما يشتبه فيه هو فعل أو حكم بعينه هل هو موصوف بذلك أم لا .

(١) المحيط ٣ : ١٠٢ أ

(٢) المحيط ٣ : ١٠٢ أ

ولولا أننا نعتمد على أصول ضرورية مخلوقة فينا لما صح من العاقل أن يستدل على أحكام الأفعال أو غيرها . إذ لا بد أن ينتهي إلى أصول ضرورية . وإلا تسلسل العلم إلى ما لا نهاية .

ولو أننا تقصينا العلوم التي يحصلها الانسان لوجدنا أنها لا تخرج عن ثلاثة أنواع :

١ — العلم بالأفعال وصفاتها وأحكامها والوجوه التي تقع عليها .

٢ — العلم بالله وصفاته وحكمته والأدلة التي تدل على وجوده من ثبوت الأجسام والأعراض وغير ذلك .

٣ — العلم بما يستحق به الأفعال من منافع ومضار .

وإذا كانت هذه هي الامور التي يصح أن تكون موضوعاً للمعرفة الاستدلالية فإن الاكتساب والنظر يبدو فيها جميعاً .

فأما بالنسبة لله تعالى وصفاته ، فإن الله يعلم إجمالا بعلم ضروري وتفصيلا بالاستدلال والنظر ، أي أن ثبوت وجود المحدثات يتطلب الاعتقاد بوجود فاعل ، أما تعيين هذا الفاعل وتحديده بصفاته فيكون بالاستدلال والنظر .

كذلك العلم بصفات الافعال والحكم عليها ، فإن فيها ما يعرف ضرورة وهو أصول القبائح والحسن ، وفيها ما يعرف بالاستدلال والنظر وهو تحديد كل فعل من الافعال والحكم عليه بحسب ما لدينا من أصول .

وما يقع العلم به بنصب الأدلة أي بالاستدلال : عقلي وشرعي ، والعلوم العقلية فيها ما يعرف ضرورة ، وفيها ما يعرف بالاستدلال ، اما العلوم الشرعية فان طريقها أجمع الدليل والاكتساب ، وإذا ذكر القاضي أحياناً بأن هذا النوع يعرف بضرورة الدين فإنه لا يقصد معنى العلم الضروري كما حددناه وإنما هو بمعنى انه يعلم من تدين النبي وإجماع الأمة .

وعلى هذا فإن وسائل العلم بالشرعيات تنقسم إلى الأنواع التالية : ما يعرف بضرورة الدين أي بتدين النبي وإجماع الأمة ، وما يعرف بدليل قاطع كنص قرآني أو نبوي صحيح ، وما يرجع إلى أخبار الآحاد التي تقبل في الأعمال خاصة ، وأخيراً ما يرجع إلى الاجتهاد والقياس . وكل هذه الأمور تتصل بأصول الفقه ، وتعتمد أساساً على نظرية النبوة ، لذا فقد درسنا في هذا الفصل نظرية النبوة عند القاضي كأساس تقوم عليه العلوم السمعية ، وتركنا أصول الفقه مع صلة البحثين الوثيقة ، لاننا لم نثبت في صلب الرسالة الا البحوث الكلامية .[1]

وطريق الاستدلال والنظر عامة تعتمد على القياس والتمثيل ، وقد أشار القاضي إلى ذلك بقوله : إن هناك وجهين للعلم بالاكتساب :

١ ـ ان تكون هناك جملة معروفة ضرورة فنحتاج في الاستدلال إلى إلحاق التفصيل بالجملة .

٢ ـ ان يتقرر حكم من الاحكام ونحتاج إلى رد غيره إليه لضرب من القياس . وذلك بمعرفة العلة في الحكم الاول ، وبيان وجودها في الثاني .

وأغلب اعتماد القاضي في الاستدلال يجري على طريقة القياس[2] .

وأخيراً فإن اختلاف المعتزلة حول المعارف وكونها ضرورية أو مكتسبة يبدو قريباً إلى حد كبير من اختلاف الفلسفة الحديثة في المعرفة والاتجاهين الكبيرين فيها : الفلسفة العقلية التي تقول بوجود المعارف الضرورية وعلى رأسها ديكارت ولايبنز وسبينوزا وكانت . والفلسفة التجريبية التي ترى ان المعارف كسبية وعلى رأسها لوك وهيوم وباركلي .

(١) عرضنا لموقف القاضي من أصول الفقه في كتابنا « قاضي القضاة » .

(٢) قال الغزالي : البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلفان تأليفا مخصوصا يتولد منهما نتيجة ، وليس يتحد نمطه ، بل يرجع إلى ثلاثة أنواع ، ان كانت المقدمات قطعية سميناها برهانا ، وان كانت مسلمة سميناها قياسا جدليا ، وان كانت مظنونة سميناها قياسا فقهيا ، المستصفى ١ : ٣٨ .

البحث الرابع

الإعلام بطريق العقل والمعرفة الحسية والمعرفة العقلية

بعد أن عرضنا لمعنى التكليف وعلمنا أن ماهيته هي الاعلام أو الاخبار ، وذكرنا معنى العلم وأنواعه وطريق المعرفة الاستدلالية ، بقي علينا أن نعلم نوعي المعرفة من حيث الأداة التي تعتمد عليها ، او طبيعة العناصر التي تشترك فيها ، واذا كان الاعلام قد يحصل بالعقل أو بالنظر ، فإن من الواجب أن نعرض للمعرفة بطريق الحس حتى تكتمل صورة المعرفة العقلية في أذهاننا .

ويلاحظ أن القاضي يميز بين المعرفة الحسية أو الادراك الذي يقوم على الحس ، والمعرفة العقلية التي تعتمد على العقل .

وليس معنى هذا إثبات الفصل الكامل بين عمل الاحساس وعمل العقل لأن التعقل يتدخل في معطيات الحواس حتى تصبح إدراكاً ، الا أن أهميته تبدو من حيث أن المعرفة الادراكية ضرورية ومباشرة ، بينما المعرفة العقلية ـ سوى مبادىء العقل ـ لا تتم إلا بواسطة الاستدلال والنظر ، وهي بالتالي ليست ضرورية .

١ ـ الحواس والادراك : اختلف المعتزلة في حقيقة الاحساس ، كما اختلفوا في نوعيته وكيفية حصوله وطريقة تحول التأثير الذي يقع على الحواس إلى نوع من الادراك الحسي .

ويرتبط هذا الاختلاف أشد الارتباط بنظرة المعتزلة إلى الاجسام والأعراض والعالم بصورة عامة ، أي أنه يرتبط بنظريتهم الطبيعية ، كما يرتبط — من ناحية أخرى — بنظرتهم إلى علاقة الجسم بالنفس ، ومن هنا نجد أن مثبتي الأعراض كأبي الهذيل ومن نحا نحوه ومنهم القاضي ، يعتبرون الحواس أعراضاً تحل في البدن لأن الصلة بين النفس والجسم عندهم عرضية ، أما الذين أنكروا الأعراض ، أو لم يثبتوا إلا الحركة عرضاً وجعلوا كل ما عداها جسماً ، فإنهم عتبروا الصلة وثيقة بين الجسم والنفس ، ولذا لم تكن الحواس لديهم مجرد أعراض حالة في البدن ، وإذا كانت الحواس في النظرية الاولى هي الفاعلة والمؤثرة ، فإن النفس هي التي تحس من خلال هذه الحواس في النظرية الثانية ، ويبدو ذلك من توضيح أصحاب هذا الرأي للاحساس بقولهم: «إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الحروق التي هي الاذن والفم والأنف والعين » [١] .

وقد عرف القاضي الحاسة بأنها « الجسم الذي فيه بنية مخصوصة زائدة على بنية الحياة ، فيدرك به ما لا يدركه بغيره » من هذا التعريف نلاحظ انه يشترط بنية خاصة للحاسة ، إذ لا يكفي مجرد أن يكون المحل المدرك حيا ، والا لم تتميز عن سائر الاعضاء .

أما عدد الحواس التي تمتلك هذا التركيب المخصوص ، والبنية الزائدة على باقي أعضاء الجسم ، فإنها لدى القاضي وأبي هاشم أربعة : العين والصماخ والخيشوم واللهاة [٢] أو العين والأذن والفم واللسان ، أما اللمس فليس له آلة او حاسة مخصوصة لأنه محل الحياة ، بمعنى أن الجسم نفسه هو الذي يقوم بالاحساس بالحرارة والبرودة عندما يتلقى « حكا» أو مؤثرا بارداً اوحاراً . وقد أنكر القاضي على عبّاد اعتباره القلب والاعضاء الجنسية من الحواس .

وعلى هذا يمكن اعتبار عدد الحواس عند القاضي خمساً ، إذا أضفنا اللمس

(١) المقالات ٢ : ٣٠

(٢) التذكرة لابن متويه ١٥٢ ب

الذي هو من مهمة الجسم أو الجلد عامة . وهنا تعترضنا مشكلة عرض لها المعتزلة وغيرهم من مفكري الاسلام وهي : هل يمكن أن يخلق الله في الانسان حاسة سادسة يدرك بها يوم القيامة ؟ أثبت ضرار إمكانية خلق هذه الحاسة . وقال بذلك غالبية الأشاعرة ، وأقر النظام والجاحظ خلق مثل هذه الحاسة على أن لا تكون متعارضة مع الحواس المعروفة بل مكملة لها ومن جنسها ، إلا أن رأيهما مع وجود هذا الشرط لا يبعد كثيراً عن قول غالبية المعتزلة بعدم صحة الاعتقاد بجواز أن يخلق للانسان حاسة سادسة يدرك بها الله . وقد اعتبر القاضي القول بالحاسة السادسة جهالة، لأنه لو صح خلقها لوجد الانسان من نفسه نقصاً لفقد هذه الحاسة بينما لا نشعر بشيء من ذلك. وقد بحث المعتزلة في نوعية الحواس . وحاولوا الاجابة على من يسأل عن اختلاف الاحساس البصري عن السمعي وغيره، هل يعود إلى اختلاف المؤثر أم الى اختلاف تكوين الحواس، او بعبارة اخرى هل المؤثر الذي يقع على الحواس واحد والحواس مختلفة ، أم أن الحواس واحدة والمؤثرات التي تقع عليها مختلفة .

ان الحواس عند غالبية المعتزلة اجناس مختلفة ، ولكنها ليست مخالفة لبعضها ، وإنما هي من جنس واحد كما وضح الجاحظ ، [١] فالاختلاف اذن هو في نوع المؤثر ، او هو على حد تعبير الجاحظ في مبنى المحسوس ومواقع الحساس ، وبعبارة النظام هو في وجود الشوائب — الموانع — في المؤثرات . ولم يخالف القاضي هذا الرأي ، ولذلك اعتبر احكام الحواس متشابهة فقال : « وإنما تدرك المحسوسات كما هي ، وهذه المحسوسات لها أجناس مخصوصة موجودة ، وكل نوع منها متماثل ، أي الطعوم متماثلة والروائح متماثلة» وهذا الرأي أقرب إلى نظرية أرسطو في الاحساس كما عرضها في كتاب النفس ، وهي تختلف مع نظرية الاحساس في القرن التاسع عشر لأنها ترى أن الحواس هي التي تسبب اختلاف الاحساس ، فقد يكون المؤثر على الحواس واحدا ، الا أن كل حاسة تحسه على الصورة التي وجدت عليها .

(١) المقالات ٢ : ٣٤١

وقد نتساءل كيف يتم الاحساس. وهل الاحساس هو الادراك والعلم، ثم ان الحواس تتلقى التأثيرات الواقعة عليها من المحسوسات فهل هذا التأثير نفسه هو الاحساس او المعرفة الحسية. الواقع ان التأثير نفسه ليس ادراكاً فقد نتلقى المؤثر دون أن ندركه. فالادراك يحتاج إلى العملية العقلية التي تحول مجرد التأثير بشيء محسوس إلى معرفة، فالاحساس بالرائحة وادراكها يختلف عن مجرد التأثير الواقع على حاسة الشم.

لقد حل النظام مشكلة تحول التأثير الحسي إلى ادراك حسب نظريته في اعتبار كل ما عدا الحركة جسماً، فالمعرفة الحسية لا تتم إلا إذا صادمت القشور الرقيقة المنبعثة من سطوح الأشياء آلات الاحساس، وبلغت منها إلى القلب او المخ، فلا يتم الادراك الحسي إلا بالمداخلة والمجاورة والمصاكه [1]. ووضح ذلك بقوله: «إنه يطفر البصر او القوى المبصرة او النفس من خلال فتحتي العين إلى المدرك فتداخله وتتصل به وتجاوره، وكذلك بالنسبة للاذن».

ورأى النظام هنا متفق مع مذهبه في الأعراض والطفرة، ولا يتفق مع رأي القاضي في انكارها، ومذهبه حسي أشبه بمذهب ديموقريطس وأبيقور. اما امتزاج الادراك بالاحساس فلعله أن يكون من آثار أرسطو في كتاب النفس.

اما القائلون بالجزء الذي لا يتجزأ فقد حلوا هذه المشكلة على شكل آخر، لأنهم ميزوا بين الجواهر والاعراض، وجعلوا الاعراض وحدها هي المحسوسة، وأنكروا ان تكون اجساماً لطيفة وهذا يعني أن هذه الاعراض لا تدرك الا موجودة في محل.

وعن كيفية تحول الاحساس إلى معرفة، رأى معمر أنه فعلُ طباع للحس [2] أي أن الحس مهيأ بطبعه لينفعل بأعراض الاجسام، فكأن الاحساس يتولد طبيعة في الانسان من جراء تأثير المحسوسات على حواسه، فمن طبيعة هذه الحواس

(١) المقالات ٢ : ٣٢٧، ٣٨٤؛ والفرق ١٢٢

(٢) التذكرة لابن متويه، المقالات للأشعري ٢ : ٣٨٢

تحويل التأثير عليها إلى معرفة حسية، ويقرب هذا القول من رأي أرسطو في التولد، كما أن إنكار كون الاعراض اجساماً لطيفة قد يكون من أثر نظرية أرسطو في المادة والصورة، وأن المحسوسات تؤثر على الحس بصورها لا بمادتها.

بيد أن أبا الهذيل مع تأييده لجمهور المعتزلة في التمييز بين العرض والجوهر، فانه لم يفسر المعرفة الحسية تفسيراً نفسياً بحتاً كما فعل معمر وبشر متأثرين بأرسطو، لأنه وجد نفسه امام صعوبة تحويل ما هو مادي وهو التأثير الحسي إلى ادراك ذهني، فابتدع القول بتدخل إلهي في عملية إدراكنا للمحسوسات كاللذة واللون والطعوم.. فذلك كله من الله، ووافقه القاضي في ذلك. وهذا الحل يذكرنا برأي ديكارت الذي فصل بين النفس والجسم، وقال ان الاتصال بينهما يتم بواسطة الله عن طريق الغدة الصنوبرية. ولاوجه للنسبة بينه وبين النظريات الإشراقية التي اتجه اليها بعض فلاسفة الاسلام، فالنظرية الاشراقية تقوم على فلسفة خاصة تتبنى رأياً معيناً في الوجود والمعرفة والانسان لا يقتصر على مجرد تفسير المعرفة الحسية.

ذهب القاضي كما ذكرنا إلى ما يقرب من رأي ابي الهذيل إلى حد كبير، ووحد بين الاحساس والادراك، لأن مجرد التأثير الحسي الواقع على الحواس لا ينتج معرفة او علماً في رأيه [2] بل لا بد من التعقل والتأمل، وهذا ما يفسر لنا اخطاء الادراك، كرؤية السراب ماء لأنه مجرد التأثير الواقع على الحواس دون اكتمال عمل العقل في تمييزه.

وإذا ذكر الاحساس، فان معناه عند القاضي المعرفة الحسية، وهي نوع من العلم وليس صنفاً اخر او صفة زائدة عليه، وذهب أغلب مشايخ الماتريدية والاشاعرة إلى مثل هذا الرأي، الا الباقلاني وبعض الاشاعرة فقد انكروا ذلك [3].

(١) فلسفة المعتزلة ٢ : ٢٦

(٢) التذكرة لابن متويه ١٥٢ ب

(٣) ابن متويه التذكرة : ١٥٢ ب، نظم الفوائد ٧٩

إن المعرفة أو الادراك الذي يحصل على هذه الصورة أوضح طريق للعلم بالأشياء ، ولذلك فانه عند قاضي القضاة من العلوم الضرورية « فالمدرك اذا عرف شيئاً استغنى عن الدليل ، لأن نهاية ما يبلغه المستدل على اثبات الشيء أن يرده إلى المدرك ، لهذا السبب لم نحتج في اثبات السواد إلى دليل ، وان احتجنا إلى ضرب من التأمل للتوصل إلى كونه غير المحل [١] » .

ومع ان عملية التفكير والتأمل تبدو ضرورية لحصول المعرفة الحسية ، الا أن القاضي فصل بين مـــا يأتي عن هذا الطريق وبين ما يأتي عن الطريق العقلي البحت ، أي أنه ميز بين موضوع الادراك الحسي وموضوع المعرفة العقلية ، فكل ما يصح التوصل إلى معرفته بالادراك أو يكون الادراك طريقاً للعلم به لا يصح أن يعلم بالادلة العقلية وذلك لأنه يقوم على اساس الحواس ، وكل ما طريقه معرفة الادلة لا يصح أن يعرف بالادراك ، كما أن ما طريق معرفته دلالة العقل عليه لم يصح معرفته الا بهذا الطريق . الا أن القاضي استثنى من هذه القاعدة ما نعلمه عن طريق الاخبار ، فإن بعضه مما يصح أن يعلم بالادراك على اعتبار أن الخبر مما يدرك سمعاً . وما هذا حاله فطريقة معرفته من هذا الوجه تماثل الادراك [٢] .

أما كيف تحصل المعرفة الحسية ويتم العلم بالمدرك فان ذلك يكون نتيجة عمل يشترك فيه الحي بعلومه وقواه كلها ، مع شروط لا بد من تحققها ، منها أن يكون المدرك حياً ، وأن يكون المدرك موجوداً والحواس صحيحـــة ، وأن تزول الموانع ، ولا يتطلب الادراك وجود معنى خاص في الانسان زائـــد على هذه الشروط كما قال أبو الهذيل وبشر وبعض البغداديين [٣] .

ومع ان المحسوسات جميعاً سوى اللون من مقدورات العباد ، أي مما

(١) المغنى ١٣ : ٢٣٠

(٢) المغنى ٤ : ٩ و٦ : ٢ — ١١ ، والتذكرة ١٥٢ أ

(٣) ابن متويه المرجع السابق ١٥٠ أ

يستطيع الانسان مباشرته وفعله ، الا ان العلم نفسه أو المعرفة ذاتها لا تكون إلا من الله ، فالله هو الذي يخلق هذا العلم بالمدركات ، ويصح منه أن يفعله فينا ابتداء دون أن نباشره أصلا ، كما يصح أن يفعله متى حصل المدرك مدركاً خلافاً لرأي ابي علي وابي هاشم [١] . وهذا يذكرنا برأي أبي الهذيل في أن الله هو الذي يخلق المعرفة الحسية — يحول الاحساس إلى معرفة — ويبدو القاضي هنا مؤكداً على أن العلم من خلق الله ، ولو أن مباشرة أسبابه من الانسان .

نعود الآن إلى تفصيل معرفتنا لكل نوع من أنواع الحواس ، فقد ذكرنا آنفاً أن هنالك شروطاً عامة لهذا الادراك وهي وجود الحاسة ، والمحسوس ، والمؤثر ، إلا أن هنالك شروطاً خاصة بكل حاسة على حدة نجملها فيما يلي :

المحسوسات عند القاضي على نوعين :

فمنها ما يكتفي بمجمل الحياة ، أي بمجرد وجود الجسم الحيّ دون الحاجة الى حاسة معينة ، كما هو الأمر في الاحساس بالحرارة والبرودة واللمس .

ومنها ما لا يكتفي بذلك بل يتطلب وجود حاسة معينة . وهي المحسوسات التي تدرك بالعين كالالوان ، او بالاذن كالاصوات ، او بالانف كالروائح ، أو باللهاة كالطعوم . وغياب الحواس في هذا النوع الثاني يعدم الادراك لأنها تشكل سبباً موجباً لحصوله ، وقد عبر القاضي عن ذلك بقوله « ومثل الحواس هنا مثل المعلول للعلة ، وايجاب الواجبات ، وليس بمجرد العادة والاضطراد [٢] » .

والحس عند القاضي يتم بطريقتين ١ : فمنه ما يجب فيه مماسة الحاسة للمحسوس ، ومنه ما لا يجب ذلك فيه .

اما النوع الاول فهو :

١ — ادراك الطعوم : ويتم بحاسة الذوق وهي اللهاة وليس اللسان ،

(١) المغنى ١٢ : ٩ ب

(٢) التذكرة لابن متويه ١٥٣

ولا تدرك الطعوم بغيرها . أما الطعوم المدركة فخمسة أنواع هي : الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة والحراقة . واذا كانت الحاسة سليمة ادركت هذه الطعوم كما هي ، وحين تدرك الطعوم مرة أو متغيرة عن طعمها الاساسي فليس ذلك لتغير الطعم وإنما لتغير الحاسة ومرض الذائق ، كما يحصل في الصفراوي الذي يشعر بمرارة ما يتذوق .

وشرط إدراك الطعوم مماسة حاسة الذوق لمحل الطعم ، وهذا هو رأي التشريح وعلم النفس اليوم ، فاذا لم تحصل هذه المماسة لم يتم الاحساس ، والذوق هو الطريق لإدراك الطعم بمعنى أن تلقي التأثير الحسي بحد ذاته لا يعتبر إدراكاً ولا معرفة حسية [١] .

٢ — ادراك الروائح : الأنف هو حاسة الشم ، وإدراك الشم يحصل بانتقال أجزاء المشموم إلى الخيشوم ومجاورتها له ، ولعل هذا هو الرأي الحديث أيضاً ، ولذلك نص القاضي على أنه لا يصح إدراك الرائحة الواحدة في الحالة الواحدة والوقت الواحد مرتين لضرورة تحقق شرط المجاورة ، ولا يقصد بهذه الملاحظة أن الرائحة لاتشم ، وإنما يعني أن ما يجاور الأنف في كل حال من أجزاء الرائحة ليس هو نفسه في الحالة الأخرى .

أما أنواع الروائح فيتعذر حصرها على عكس الطعوم ، لأنها لا تعرف الا بالاضافة إلى المحل الذي هي فيه . فتقول رائحة المسك ورائحة الكافور الخ .. وان كان يصح أن تصف الروائح وصفاً عاماً بالخبث أو الطيب ، فتقول رائحة خبيثة أو رائحة طيبة .

٣ — إدراك اللمس والحرارة والبرودة : وهذا الادراك من النوع الذي يحصل بالمماسة أيضاً ، وان لم تكن المماسة هنا لحاسة ما وإنما هي مماسة للجسم او البشرة منه في طرف أو جزء ، وهذا ما يعبر عنه القاضي « بأن طريقة إدراكها

(١) المرجع السابق .

لمس محلها ، ويكفي في إدراكهما كل محل من الجسم فيه حياة دون حاجة إلى حاسة مخصوصة . » .

وقد اختلف القاضي مع ابي القاسم البلخي والبغداديين في هل الحرارة والبرودة من مقدورات العباد . فذهب أبو القاسم إلى ذلك محتجاً بأن أحدنا إذا حك راحتيه حصلت الحرارة ، وذهب القاضي إلى أن الحرارة موجودة في الجسم لا أنها تحدث عند الحك . وكل ما في الامر ان الاجزاء التي تحمل الحرارة منه اضطربت بواسطة الحك فشعر الانسان بالحرارة ، واذا سئل القاضي عن الاحساس بالبرودة كيف يحصل أجاب بمثل هذا الجواب ، مع ملاحظة أن الاجزاء الباردة أبطأ من الاجزاء الحارة في الاضطراب والانزعاج .

أما أنواع الادراك الحسي الذي يتم دون مماسة الحاسة للمحسوس فهي :

٤ — الادراك السمعي : أي إدراك الاصوات والحروف ، والكلمات من نوع الاصوات إلا أنها أصوات متقطعة . والأذن هي الحاسة التي تدرك بها الاصوات ، ويكفي لحصول الادراك السمعي حصول انفتاح في الصماخ بينه وبين الصوت ، ولا يشترط ما يشترطه في إدراك البصر أن ينفصل شعاع من الأذن إلى المسموع ، فالادراك يتم دون مماسة المحسوس .

٥ — إدراك المرئيات : ويكون بالعين ، وموضوع الادراك البصري هو الأجسام والألوان ، وقد عرف أبو الحسن اللون بأنه الهيئة التي يدرك عليها الجسم ، وهو ليس جسماً عند أبي هاشم والقاضي وإنما هو عرض [١] ، ولكنه من الاعراض التي لا تعد من مقدورات العباد ، فالانسان لا يقدر على فعل اللون . وقد خالف القاضي في ذلك معتزلة بغداد الذين قالوا بقدرة الانسان على الالوان ، وشبهتهم في هذا القول كما ذكر القاضي « انهم رأوا اللون الأحمر مثلا يحصل بالضرب على جسم حي ، فظنوا ان الانسان يقدر عليه ، والواقع أن الحمرة هي حمرة الدم الذي اضطرب بالضرب» .

(١) و (٢) التذكرة لابن متويه ٧٦ ب .

وقد اشترط بعض المعتزلة لحصول البصر أن ينفصل شعاع من نقطة عين الناظر حتى يتصل بالمرئي ، وعلى هذا الرأي كان أغلب كلاميي تلك الفترة ، لكن القاضي متأثراً بأبي هاشم لم يشترط ذلك الاتصال القائم بين المرئي وعين الناظر ، بل اكتفى لحصول البصر مجرد أن يحصل الشعاع البصري في سمت المرئي بحيث لا ساتر ولا ما يصح أن يكون ساتراً ، فالبصر يتم دون تماس بين الحاسة والمحسوس . ويمكن أن نلخص شروط صحة الادراك البصري بأن تكون الحاسة صحيحة ، وأن يوجد المدرك وتزول الموانع ، وأن ينفصل الشعاع من العين ، وانفصال الشعاع هو الذي يدل على صحة عمل الحاسة .

ونلاحظ أن القاضي لم يفصل في دراسة الحواس وبحث تشريحها وعملها ، ولعله اعتبر ذلك من ميدان علم آخر هو التشريح أو الطب ، فاقتصر في بحوثه على ما يوضح معنى الاحساس وأنه معرفة ضرورية لا ينفك عنها الانسان ، وانها لا تتم دون تدخل العقل والتأمل .

العقل والمعرفة العقلية :

معنى العقل عند القاضي : لم يحاول المعتزلة ولا الكلاميون عامة الخوض في المذاهب الفلسفية التي بحثت في تحديد مفهوم العقل ، والتي وصفته بانه جوهر او انه جوهر مجرد ، وصنفته في أنواع مختلفة ، وأطلقت عليه أسماء متعددة كالعقل الهيولاني ، والعقل بالملكه او بالفعل . نقول : ان الكلاميين والقاضي منهم ، انصرفوا عن هذه النظريات الفلسفية ورفضوا نظرية العقول والعقل الفعال وسائر العقول المجردة التي كانت محور دراسات فلاسفة الاسلام ، والتي استقوها من فلاسفة اليونان [1] ولذا فقد عرف القاضي العقل بأنه « عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة — يقصد بها العلوم الضرورية — متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بما كلف ، ولا بد من اجتماع هذه العلوم حتى

(١) انظر رسالة العقل للفارابي ، فهي موجز لنظريات الفلاسفة ، وانظر كذلك معيار العلم للغزالي ١٦٤ .

يسمى عقلاً اما اذا تفردت عن بعضها فهي ليست كذلك » [1] .

ويبدو أن الكلاميين اتجهوا إلى ربط معنى العقل الاصطلاحي بمعناه اللغوي ، ويظهر ذلك من شرح ابن متويه لتعريف العقل بقوله « وانما سمي عقلا لوجهين ، اما لأنها — اي العلوم الضرورية — عند اجتماعها تمنع المرء عن اتيان القبائح والاخلال بالواجبات — فتشبه بعقال الناقة الذي يمنعها من التصرف ، وإما لأن العلوم المكتسبة لا تلبث من دونها فتشبه بعقال الناقة الذي لا تثبت دونه [2] وقد أضاف القاضي بأنه متى حصلت هذه العلوم المخصوصة في الانسان حصل عاقلاً وإن فقد غيرها من العلوم ، ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً [3] .

ويعني هذا ان العقل هو العلوم الضرورية نفسها ، وهذا ما عليه اغلب الكلاميين ، فقد حدده بعضهم بأنه العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات [4] ، وهذا المعنى هو الذي قصده الغزالي حين تكلم عن المعاني الثمانية للعقل ، فقد بدأها بايراد معنى العقل الذي اراده المتكلمون والذي ذكره أرسطو في البرهان وفرق بينه وبين العلم ، وحدد معناه بانه التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة ، اما العلم فيحصل للنفس بالاكتساب .

وينكر قاضي القضاة أن يكون العقل جوهراً او آلة او حاسة او قوة ، إلى غير ذلك من الاسماء التي أطلقها الفلاسفة وغيرهم عليه .

وسبب نفيه الجوهرية عن العقل يتصل بنظريته في الجوهر والاعراض ، فالعقل يوجب كون العاقل عاقلاً ، والجواهر لا يجوز أن توجب حالا لجملة الانسان ، وإنما يصح ذلك في الاعراض لأنها أوصاف ، أما الجوهر فموضوع مادي ، والجواهر

(١) و (٣) المغنى ١١ : ٢١٨ ب
(٢) التذكرة لابن متويه ; والارشاد للجويني
(٤) المقالات ٢ : ١٥٤ ، المواقف ١ ، ١٥١ ، الفرق ١١١ ، البير نادر : فلسفة المعتزلة ١ : ١١٤ : ٥٠ .

لا تحل في الاجسام حتى توجب لها حالا . بينما يصح في الاعراض ذلك ، فاذا ما حلت العلوم الضرورية في الانسان أوجبت له حالا هو كونه عاقلاً ، ويضيف أنه لو صح أن الجوهر يوجب كون الانسان عاقلاً لوجب أن تكون سائر أجزاء الجسم عاقلة لأن الجنس وهو العقل قد حل فيها ، وهذا يوجب كون العاقل هو العقل نفسه ، وهو متناقض . ثم كيف يحل الجوهر بالجوهر ، ان عدم جواز هذه الحلول لا يمنع اعتبار العقل عند البعض جوهراً لطيفاً .

والعقل ليس آلة إذا أريد بالآلة أنها جسم مختص على الوجه الذي تفعل فيه الآلات ، أما إذا قصد بالآلة ما يتوصل به إلى اكتساب العلوم والاستدلال بالادلة فان المعنى صحيح وان كانت العبارة خاطئة . لأن الآلة لا تطلق الا على الأجسام . وبمثل هذا يجيب على من زعم ان العقل حاسة كبقية الحواس .

وأخيراً فإن العقل ليس بقوة — وهذا قول ابي الهذيل — اذا قصد بالقوة القدرة بالمعنى الحقيقي ، لان القدرة قد تتقدم الفعل كما سنرى ، اما إذا قصد بها المعنى المجازي ، أي القدرة التي نتمكن بها من الفعل فان المعنى صحيح والعبارة خاطئة أيضاً .

قالت المعتزلة بوجود معرفة عقلية صرفة تختلف عن الادراك والمعرفة الحسية ، بامكانها ادراك الحقائق العقلية والأخلاقية ، أسلوبها النظر والاستدلال .

ووظيفة هذه المعرفة تحصيل المعارف ، والعلم الذي ينتج عنها يحدث توليداً بعد النظر بالاعتماد على المبادىء الضرورية أو البديهات التي تعتبر من كمال العقل ، والتي تعرف بالحدس المباشر لا بالاستدلال ، ويستطيع الانسان عن هذا الطريق ادراك الكليات إلى جانب وظيفته الخلقية المتصلة باشتقاقه اللغوي من حيث أن الانسان يمنع نفسه بواسطته عما لا يمنع عنه غير العاقل .

وقد بحث القاضي في المعرفة العقلية خاصة والمعرفة عموماً في نطاق حديثه عن إعلام الله للمكلفين عن طريق العقل ، وكون الطريق إلى معرفة الله يحصل بالنظر ، وأن الأساس في معرفتنا أننا مكلفون بالنظر يعتمد على مبادىء العقل الضرورية

والخاطر الالهي الذي يقذفه الله في نفس المكلف . ولما كان النظر هو الاساس في حصول المعرفة العقلية او العلم بصورة عامة ، فإننا سنعرض بشيء من التفصيل لهذا البحث .

النظر طريق الاستدلال

ذكرنا أن العلوم الاستدلالية سواء كانت عقلية بحتة أم شرعية سمعية تعتمد على النظر لمعرفة المراد بالأدلة المختلفة المنصوبة امام العقل . وهذا ما يدعونا إلى بيان المقصود من النظر وكيف اوجبه الله على الانسان ليكتمل بحثنا عن طريقة الاعلام .

حقيقة النظر : إن النظر لفظة مشتركة بين معان متعددة منها :

١ — النظر بمعنى تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته . نحو نظرت إلى الهلال فلم أره .

٢ — بمعنى الانتظار ، مثل : فنظرة إلى ميسرة . فناظرة بم يرجع المرسلون ، أي منتظرة .

٣ — العطف والرحمة ، كقوله تعالى « ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة » أي لا يرحمهم .

٤ — المقابلة كقول العربي : إن داري تنظر إلى دار فلان أي تقابلها .

٥ — التفكير بالقلب ، كقوله تعالى «أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت» .

وإذا كان النظر مشتركاً بين هذه المعاني كلها فما الذي يميز واحداً منها عن الآخر ، لا شك ان هذا التمييز يتم بالقرائن التي تقترن به والشواهد التي تضاف اليه . فإذا قيد النظر بالعين فإنه لا يحتمل إلا تقليب الحدقة نحو المرئي لرؤيته ، وإذا قيد بالقلب فإنه لا يحتمل الا التفكر [1] . والمقصود من لفظ النظر هنا نظر القلب دون

(١) شرح الأصول ، المغني ١٢ : ٥ ب

غيره ، وهو يحمل اسماء متعددة كالتفكر والبحث والتدبر والرؤية ، ويلاحظ أن القاضي ينظر إلى المعنى اللغوي للنظر كأساس في تحديده وتعريفه ، ولا يهتم كثيراً بالاصطلاحات الفلسفية .

والنظر على نوعين : نظر في أمور الدنيا ، ونظر في أمور الدين ، والنظر في أمور الدين على قسمين : النظر في الشبه لحلها ، والنظر في الادلة ليتوصل بها إلى المعرفة ، وهذا هو المقصود في هذا الباب ، والحقيقة أننا ببحثنا لهذا الفرع من النظر نحيط علماً به على صورة شاملة لأن النظر في أمور الدنيا لا يتعدى أحوال التجارب والمعاشات ، ثم إن النظر في الشبه يقتصر على طائفة من الناس أما النظر في الادلة فإنه يشمل دراسة الله والطبيعة والانسان .

ولكن ما هي حقيقة النظر ؟ ان حقيقته عند قاضي القضاة هي الفكر ، فكل ناظر متفكر وكل متفكر ناظر ، ولا طريق لمعرفة الحقائق الا بذلك .

ويعرف الفكر بأنه تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره ، أو تمثيل حادثة من غيرها ، أو رد الأنظار المفصلة إلى الجملة المقررة ، مثل أن نعلم أن الظلم قبيح على الجملة ، ثم العلم بأن هذا ظلم يولد علماً ثالثاً بقبح الظلم المعين (١) .

ومعرفة الانسان أنه مفكر معرفة بديهية ضرورية مباشرة ، لأن كلا منا نجد من نفسه أنه ينظر أو يفكر ، والفكر والنظر ليس إلا المعنى الذي يوجب كون المرء متفكراً ، وكل إنسان يعرف من نفسه التمييز بين حاله في كونه مفكراً او حاله في كونه ليس كذلك ، فكأن المرء يعرف كونه مفكراً أولا ، ثم يعرف انه لا يكون كذلك إلا لمعنى هو الفكر والنظر ، وطريق إثباته هو طريق إثبات الاعراض عامة لأن النظر أو الفكر عرض من الاعراض (٢) .

(١) المغني ١٢ : ٥ ب
(٢) المحيط ٣ : ٨٥ ب

والنظر هو الطريق إلى العلم الاستدلالي ، لأنه هو الذي يولد هذا العلم بعد النظر في دليل معلوم لنا . وارتباط العلم بالنظر هو ارتباط السبب بالمسبب ، يدل على ذلك أنه عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول اذا لم يكن هنالك منع ، وهكذا فكما أن الحواس توجـد الادراك الحسي فإن النظر يوجد العلم الاكتسابي وإن جاز أن يولد النظر ظنا في أمور الدنيا واعتقاداً في أفعال القلوب ، إلا أن النظر لا يولد نظراً جديداً لما فيه من التسلسل ، وقد أنكر الأشاعرة أن تكون المعرفة بالتوليد ، لأنهم ينكرون أن يكون النظر أو العلم من أفعال العباد بسبب نظريتهم المشهورة بالكسب .

وهنا قد نتساءل : ألا يكون من نتيجة كون العلم متولداً أن يسوي بين العلماء على اعتبار أن سبب العلم واحد وهو النظر مما يوجب اتفاق العلماء بالعلم؟ ان ذلك يمكن أن يكون لو لم تختلف المقدمات ، لكن المقدمات مختلفة ، وإن كانت الطريقة واحدة ، فكل منهم يختلف عن الآخر فيما يحتاج إليه للنظر ، كما يختلف السباحون في استعدادهم، والتجار في قوتهم وضعفهم ، واستعمال الأدوات العقلية والبدنية وغيرها ، ولذلك لا يستوي عالمان في علم، ولو استوت طريقة العلم (١) .

والنظر يتفق مع الاعتقاد من وجه ، ويختلف عنه من وجه آخر ، يتفق معه في أنه يجب أن يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها وليس على وجه واحد ، لأن القصد بالعلم هو الوصول إلى حقيقة كلية ثابتة لا جزئية متغيرة ، إلا أنه يخالف الاعتقاد من حيث أن الاعتقاد يتعلق بكون الشيء على صفة واحدة ويتنوع تبعاً للمعتقد ، فالمعتقد يتعلق بمعتقده ، أما العلم فيتعلق بالشيء بأكثر من صفة وحالة ، لأنه معرفة بماهيته وحقيقته ، بغض النظر عن صفة العالم به .

ولكن هل يمكن أن يكون النظر قبيحا ؟ لقد بحث المعتزلة هذا الموضوع ، فكان من رأي الشيخين أن النظر لا يصح إلا مع الشك في المدلول . فأما إذا كان المرء

(١) المغني ١٢ : ١٢٧ .

عالما بالمدلول فالنظر لا يصح منه . ووجهة نظر أبي عبدالله البصري في ذلك أن النظر في هذه الحالة لا حاجة إليه . وأما أن النظر لا يصح إلا مع الشك في المدلول فلا وجه له . لأن النظر يصح في حالة الاعتقاد بالشيء أو ظنه .

وهكذا فإن النظر يجوز في الحالات الثلاث التالية : الشك والظن والاعتقاد عن طريق التقليد أو الصدفة ، إلا أنه لا يصح مع العلم ولا مع الجهل الواقع بالشبهة ، فالجاهل والعالم لا يجوزان خلاف ما اعتقداه[1] .

اعتمد القاضي من وسائل النظر على القياس عامة وعلى التمثيل في إثبات كيفية استحقاقه تعالى لصفاته أو أحواله المختلفة . ويمكن أن تحدد هذه الطرق بالاضافة إلى مفهوم القياس العام بالصور التالية :

١ — القياس الشرطي المتصل . وهو القياس الذي تكون المقدمة الأولى فيه مركبة من قضيتين حمليتين فرق بينهما صفة الشرط ، كقولك : إذا كان العالم حادثا فإن له صانعاً . لكنه حادث فإذن له صانع .

٢ — القياس الشرطي المنفصل . أو ما يسميه الفقهاء والمتكلمون السبر والتقسيم ، وتكون المقدمة الأولى فيه مركبة من مقدمتين والثانية استثناء من إحدى قضيتي المقدمة الأولى . ومثاله : العالم إما قديم وإما محدث . لكنه محدث . فهو إذن ليس بقديم .

٣ — التمثيل : وهو ما يسميه المتكلمون برد الغائب إلى الشاهد . ومعناه أن يوجد حكم في جزء معين من شيء . فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما ، كما تقول : السماء حادث لأنها جسم قياسا على أن النبات حادث لأنه جسم . والتمثيل في حقيقته يرجع إلى القياس ، ومعظم أدلة القاضي على صفات الله تعتمد على التمثيل .

وقد أورد القاضي أمثلة على ما يعرف بالنظر عن طريق الأدلة بشكل يجمل فيه كل علوم العدل والتوحيد . فالنظر في الأجسام الحادثة وجواز التغير عليها يدلنا على

(١) المغني ١٢ : ٧ ب

أن لها محدثا . والنظر في المحدث وأنه لا يجوز أن يكون هو ولا مثله من فعلنا يؤدي إلى أنه مخالف لنا . والنظر في صحة الفعل منه ينتج العلم بكونه قادرا . والنظر في ان الفعل منه محكم يحصل منه العلم عالما . والنظر في كونه قادرا وعالما ينتج لنا العلم بكونه حيا . والنظر في أنه حي بلا آفة يحصل منه العلم بكونه سمعاً بصيراً مدركاً . والنظر في كونه عالما وقادرا يوصل الى العلم بكونه موجودا . والنظر في أن الحوادث تنتهي إلى حد وهو لا ينتهي إلى حد فيحصل لنا العلم أنه قديم ، والنظر في كونه قديما ينتج العلم بأنه ليس جسما ولا عرضا ولا يجوز عليه مـا يجوز عليهما ، فهو غني ولا يدرك بالحواس . وبالنظر في أنه لو كان معه ثان لتمانعا يحصل منه العلم بأنه واحد . ثم بالنظر بعد ذلك في أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه . يحصل لنا العلم بأنه عدل حكيم لا يفعل القبيح ولا يأمر به ولا ينهى عن الحسن . وأن أفعاله كلها حسنة .

النظر أول الواجبات : إن النظر الذي يؤدي إلى معرفة الله هو أول الواجبات في رأي القاضي لأنه تعالى لا يعرف ضرورة . ولا يعرف بالمشاهدة والحس . وإنما يعرف بالتفكر والنظر[1] وكان هـذا قول المعتزلة والزيدية مخالفين رأي البغدادية والأشاعرة وأبي هاشم والماتريدية .

أما مخالفة رأي البغدادية فلأنهم قالوا : إن معرفة الله نفسها وليس النظر هي أول الواجبات[2] . ولا شك أن قول القاضي أقرب إلى منطق الأمور ونظرية التكليف من قول البغدادية . فالنظر هو الذي يؤدي إلى العلم . والمعرفة تتولد عنه . وقول البغدادية بفتح الباب للقول بأن معرفة الله ضرورية . وكان هذا ما ذهب إليه بعضهم كأبي القاسم البلخي .

أما مخالفته لأبي هاشم فلأنه جعل الشك أول الواجبات . لأن الشك في رأيه هو الذي يدفع إلى النظر . ولا يشترط القاضي ذلك .

(١) المجموع المحيط ١ : ٤ و .
(٢) عمدة المسترشدين ١ : ٢ أ .

ولعل قول القاضي أقرب إلى رأي كثيرين من رجال العقائد الإسلامية ، فقد قال بمثل ذلك الباقلاني والبغدادي والجويني والماتريدي . وان كان الباقلاني يرى أن إرادة النظر في الطريق المؤدي إلى معرفة الله هي أول الواجبات .

بيد أن الفرق بين القاضي والمعتزلة عموما وبين الأشاعرة، هو في أن هؤلاء اتفقوا على أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلا . وإنما تكون الشرائع هي الأسباب الموجبة للتكليف . فالأشعري يعول على الوحي . ولا يعتبر النظر المنفصل عن الوحي سبيلا إلى معرفة الأمور الالهية . ويرى أن الحي يتعرض للخطأ ، ومع أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ، إلا أن معرفة الله لا تكون إلا بالوحي (١) . بينما قالت المعتزلة بأن العقل يدرك وجوب جمل من الأشياء قبل الشرائع منها وجوب النظر .

وقد يكون الماتريدي أقرب إلى المعتزلة في إيجاب أولية النظر عقلا. لأن النظر عنده أساس في العقائد . « وليس لزومه عقب نظر تقدمه . بل عقب الذي به يقع النظر والبحث وهو العقل. الذي به يعرف المحاسن والمساوىء، وبه يعلم فضله على سائر الحيوان . وبه يعرف تدبير الأنام (٢) إلا أن الماتريدية تكتفي بالاعتقاد بإمكان ذلك لأن الوجوب لا يكون إلا ممن يملك الوجوب وهو الله .

وقد استعرض القاضي آراء عدد من شيوخ المعتزلة التي تنفي وجوب النظر ، إلا أنه يجب أن نلاحظ أنه ذلك لا يعني عدم اقتناعهم بقدرة العقل على معرفة الله. وكل ما في الأمر أنهم لم يميزوا النظر كفعل من أفعال القلب عن أفعال القلوب الأخرى.

فأبو الهذيل مثلا لم ير في النظر أمرا زائدا على الاعتقاد والعلم ، مع أن التمييز بينهما واضح ، وأبو القاسم الواسطي أرجع النظر والفكر إلى حديث النفس أو الخاطر والداعي . مع أن هذا يعتبر سببا للنظر وليس نظرا (٣) .

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام ، دوبور ٨٣
(٢) التوحيد للماتريدي ٦٩ ب
(٣) المحيط ٣ : ٨٤ .

ثم إن بعض الذين أثبتوا النظر قرروا ذلك على صورة تختل بها نظرية التكليف ، فمنهم من يجعل المعرفة اضطرارية كلها كما فعل أصحاب المعارف ، فأنكروا تكليف الله لعباده بالنظر . وألزموا أن يكون المكلفون معذورين جميعا إذ مع الاضطرار لا يصح تكليف . ومثلهم من أثبت قدرة العبد على النظر والمعارف ، وزعم أن العلم لا يكون إلا ضروريا . وأي فائدة للنظر في هذه الحالة ، ومنهم من يقول إن العلم يقع عند النظر ولكنه يقع بالطبع لا بالتولد . وإذن فأين تعلق قدرة العبد به وكيف تدخل المعرفة تحت التكليف . ومنهم من يرى أن التكليف بالنظر تكليف بما لا يطاق لأن المكلف لا يعرف الام سيؤدي النظر . ولذلك لم يجيزوا أن يكلف به المرء . ومنهم من توسط فأشار إلى أن الله لا يكلف النظر والمعارف، ولكن إن اتفق من العبد اكتسابهما صار مكلفا ، إلا أن هذا يوجب التفرقة بين المكلفين .

وحتى لا يلتبس أمر النظر وإيجاب التكليف به. فقد بين القاضي رأيه واضحاً أن النظر مما يقدر عليه المكلفون وأن حصيلته التي هي العلم والمعرفة هي بالتالي من مقدوراتنا ، ونحن نفعل النظر كفعل مبتدأ مباشر . ونفعل العلم على وجه التوليد. على اعتبار أن النظر سبب العلم ، وعلى ذلك فإن معرفتنا بالديانات ليست ضرورية ولا يصح كونها كذلك مع بقاء التكليف (١) ولولا كون النظر من مقدوراتنا لما كان التكليف عادلا .

أما عن الحكمة في كون النظر أول الواجبات ، فلأنه الاحتمال الوحيد المعقول والمتفق مع نظرية التكليف بين احتمالات عديدة ، إذ لا يجوز أن يكون ترك القبح والظلم هو أول الواجبات لأن الترك ليس فعلا ، ولا يصح أن يكون العلم بالله هو الأول لأنه يتأخر في الحصول عن النظر . كما لا يكون قصده إلى النظر واختياره — وهو رأي الباقلاني — أول هذه الواجبات لأن النظر مجرد الفعل وهو لا يحتاج إلى القصد بل القصد يقع تبعا له ، وليس هو الخوف الذي يحصل في الانسان من ترك

---

(١) المحيط ٣ : ٨٤

النظر لأن الخوف من شرائط التكليف فلا يكون واجبا على المكلف مثله في ذلك مثل كمال العقل . ولا هو الشك – وهو رأي أبي هاشم . فالشك وإن كان باعثا على النظر إلا أنه لا يقصد بحد ذاته [١] . وأخيراً فإنه لا يصح أن يكون شكر المنعم على نعمه – رأي أبي علي – لأن ذلك متأخر عن معرفة الله وعدله وتوحيده .

وهكذا لم يبق إلا أن النظر هو أول الواجبات ، لأنه الطريق إلى معرفة الله ، ولأن سائر الشرائع والتكاليف والواجبات لا تكون إلا بعد معرفته تعالى .

وبسبب أهمية النظر هذه كان واجبا لا يقوم غيره مقامه. ولا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه .

طريقة معرفة وجوب النظر : إن الأصل في وجوب النظر والمعرفة. أن المكلف إذا صار عاقلا واجتمعت فيه شرائط التكليف فلا بد من أن يكلف . وإلا كان خلقه تعالى له على هذه الأوصاف عبثا .

وكمال العقل ، أي وجود العلم الضروري . لا يكفي ليعلم العاقل بوجوب النظر مفصلا في طريق معرفة الله تعالى . فالعلم الضروري يفيد في أمور الدين على الاجمال لا على التفصيل كما سبق أن ذكرنا. والنظر لطف للمكلفين . وإذا كان اللطف عامة هو ما يقع عنده فعل الواجب أو مجانبة القبيح رجاء النفع أو دفع المضرة [٢] . فإن اللطف في النظر أننا نعلم به استحقاقنا على فعل الطاعة ثوابا وعلى فعل القبيح عقابا . وهذه هي ماهية الاعلام .

وإذا كان اللطف في النظر هو رجاء النفع ودفع المضرة . فإن ذلك لا يتم إلا بمقدمات . كمعرفة الله وتوحيده وعدله وأنه حكيم لا يفعل القبيح . وهكذا فإن المعارف أجمع هي من نوع اللطف للمكلف لما كانت واسطة للوصول إلى المعرفة بالله التي هي اللطف الحقيقي . ويكون اللطف في المعارف الضرورية . أما المكتسبة

(١) المحيط ١ : ٧ .
(٢) المغني ١٢ : ١٨٣ ، ٣٥٢ .

فإنها من فعل العبد . يتضح لنا من ذلك أن وجوب النظر في طريق معرفة الله ليس مقصودا بنفسه وإنما المقصود هو المعرفة التي هي اللطف بالحقيقة ، ولو أمكن تحصيلها بدونه لما وجب ، فإذا كان النظر والمعرفة لطفاً من الله للمكلف ، وكان كمال العقل وحده لا يوجبهما على المرء فلا بد من وجود شيء آخر يدفعه إلى الشعور بأن النظر واجب ، هذا الشيء هو أن يحصل عند المكلف « خوف يخشاه ويرجو زواله بفعله » بمعنى أن يحصل عند المرء خوف شديد على نفسه من أن يترك النظر ، ورجاء كبير بزوال هذا الخوف إن فعله ، فالدافع إلى شعور المكلف بوجود النظر هو هذا الخوف .

ويعتمد القاضي في هذا الدليل على أساس مما قد تقرر في العقول ، من وجوب التحرز من المضار سواء كانت معلومة أو مظنونة ، ولزوم رد الوديعة وشكر المنعم ، فكل هذا من المبادىء العقلية الأولية التي لا تختلف فيها مصالح الدين عن مصالح الدنيا ، وهكذا فكما أن الاحتراز القبيح واجب في أمور الدنيا لأن فيه دفع مضرة ، فكذلك فإنه واجب في أمور الدين ، لما يترتب على ترك النظر في الدين ومعرفة الله من مضرة آجلة .

وقد نتساءل : هل يكون سبب هذا الخوف – الذي يدفع المكلف إلى النظر – من جهة الله أو أنه يجوز أن يكون من جهة غيره؟ . يبدو أن أسباب هذا الخوف لا تخرج عما يلي : فقد يكون لاختلاط المرء بالناس وسماعه اختلافهم في الأديان ومناقشتهم في الحق والباطل بجانب من هو ، فيخاف الانسان على نفسه إن لم ينظر نظر صحيحا يؤدي به إلى المعرفة ، وقد يكون لسماع الدعاة إلى الله والقصاص الذين يذكرون العبر ويشيرون إلى حكمة الله ، كما قد ينشأ عن طريق القراءة التي تثير مثل هذه المعاني . وأخيرا فقد يكون بخاطر إلهي مباشر [١] .

وقد اختلف أبو علي وأبو هاشم في تقدير أهمية السبب الذي يدعو إلى الخوف والمعرفة. فقال أبو علي وتابعه أبو هاشم في بعض كتبه . إن العاقل قد ينتبه من نفسه

(١) المحيط ١ : ٦ و

دون وجود ما يسمى بالخواطر والدواعي التي يفعلها الله في العبد . إلا أن أبا هاشم ينكر هذا الرأي في البغداديات ويميل إلى أن النظر لا يجب ولا يعرف العاقل وجوبه إلا عند خاطر أو داع . وهذا رأي أبي الهذيل أيضا . ثم إن أبا هاشم عاد مرة أخرى إلى رأي أبي علي [1] . وحاول القاضي التوفيق بين الرأيين حين قرر أن النظر يجب ويعرف العاقل وجوبه عند وجود الخاطر أو الداعي أو ما يقوم مقامهما . وفسر رأى أبي علي بما لا يخالف هذا الرأي ولا يتناقض مع القول بالخواطر والدواعي ، فقال : «إذا تنبه العاقل من نفسه إلى ما ينبه الخاطر عليه فإن ذلك لا يكون إلا بأمر حادث يقوم مقام ما يحدث من جهة الخاطر والداعي » .

والذي يريد القاضي أن يؤكده من هذا البيان . أن معرفة وجوب النظر تحصل للمكلف باجتماع أمرين : أولهما توفر المباديء العقلية الأخلاقية التي توجد لدى اكتمال العقل الضروري . والتي منها معرفة وجوب الواجب ووجوب الاحتراز من القبيح وشكر النعمة ورد الوديعة . وثانيهما الخاطر والداعي الذي يحصل من جهته تعالى والذي يكون بمثابة حديث نفسي خفي ينبه المكلف إلى أن في ترك النظر ضررا يخشى على نفسه منه . وأن في فعله دفعا لهذا الضرر .

إن هذا القول يبدو هاما في نظرية التكليف ، وفي القول بالوجوب العقلي أو السمعي بصورة عامة . فلئن كان المعتزلة يقولون بأن التكليف قد يكون عقليا أو سمعيا . وكان خصومهم لا يقرون بالتكليف إلا بعد ورود السمع ، فإن القاضي ومدرسة المعتزلة المتأخرة عموما تحاول التوسط حين تثبت أن التكليف يكون عقليا وقبل ورود السمع . ولكنها تؤكد أن ذلك لا يعني أن التكليف ليس من الله . إذ حقيقة التكليف ليست إلا الاعلام والاخبار كما ذكرنا . والله يعلم المرء عن طريق خلق العلوم الضرورية . وخلق الخاطر الذي يدفع المرء إلى النظر واستكمال مواد التكليف ، ثم يكتمل التكليف نهائيا بورود السمع . ومن أجل ذلك لا بد من أن نعرض سريعا لمفهوم الخاطر عند القاضي وكيف يؤدي إلى معرفة المكلف وجوب النظر .

---

(1) المغنى ١٢ : ٢٠١ من المطبوع ، المحيط ٢ : ٤٢٩ .

إن الخاطر لدى بعض المعتزلة ومنهم أبو علي اعتقاد أو ظن . وقد وافقه أبو هاشم على ذلك في بعض كتبه [1] . إلا أنه عند القاضي . كلام ظاهر أو خفي « يفعله الله في الانسان أو بأمر بعض الملائكة بفعله . ولا يجوز أن يكون سوى ذلك [2] » .

وهكذا فإذا أجاز بعض المعتزلة أن يكون الخاطر داعيا إلى المعصية أو إلى الطاعة ، على أساس أنه إذا كان للطاعة فهو من الله . وإلا فهو من الشيطان . فإن ذلك لا يجوز حسب رأي القاضي . لأن الخواطر في رأيه من فعل الله ولذلك فإنها تختص بالطاعات دون المعاصي .

والسبب الذي أصر القاضي من أجله أن يكون الخاطر كلاما من فعل الله أو ملائكته وأنكر أن يكون ظنا أو اعتقادا . ان الخاطر لو كان اعتقادا أو ظنا لكان من فعل الانسان . وهو ينفي ذلك نفيا باتا . إنه يريد أن يثبت أن العقل ليس مستقلا استقلالا كاملا بالتكليف وبالمعرفة . بل إن العناية الإلهية بالمكلف تتدخل في ايجاد الباعث الذي يدعوه إلى النظر . وتوفر المباديء العقلية الأولية له . ومن هنا يصح أن يكون الاعلام أو الاخبار هو أساس التكليف بعد ورود السمع . وهذه محاولة للتوسط بين القول بمنع التكليف إلا بالسمع كما يرى الأشاعرة . وبين القول بإطلاقه التكليف بالعقل كما يرى المعتزلة .

مكان النظر في نظرية التكليف : إن الأساس في إيجاب النظر أنه نوع من اللطف بالمكلف . أي أن المكلف يكون عند النظر أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية . وهكذا فإذا كان من فعل الله كالخاطر والعلوم الضرورية فلا بد أن يخلقه للمكلف . وإن كان من فعل المكلف فلا بد من أن يوجبه عليه .

إلا أن لنا أن نتساءل مع أبي هاشم . كيف تكون الأنظار والمعارف الطافا بينما يلاحظ أن المكلف قد يقع في المعاصي مع حصولها له . لا يرى القاضي ب

---

(1) المغنى ١٢ : ٢٠٩ من المطبوع .

(2) المغنى المرجع السابق ٤٢ وعلى هذا الرأي أبو

وقوع المعاصي مع النظر نقضا أو خروجا على معنى اللطف لسببين : أولهما أن الضرر الذي يدفع بالنظر هو ضرر العقاب على تركه ، وضرر النظر مهما كانت نتيجته دون ذلك ، وثانيهما أن اللطف يثبت معناه بمجرد أن يتحقق كون الفاعل أقرب إلى أن يفعل الطاعة . وإن كان من الجائز أن لا يفعلها لأسباب أخرى [1] ، إلا أننا لا نستطيع أن نوافق القاضي على أن ضرر النظر مهما كان أقل من ضرر العقاب . إذ قد يكون من نتيجته أن لا يعرف المكلف ربه أو يعرفه ويكفر به .

ولكن متى يتحتم أن يوجب الله النظر والمعرفة ؛ إن ذلك يكون متى جعل المكلف على الصفة التي لا بد مع كونه عليها من أن يكلفه . أي بعد أن يخلقه ويمكنه ويقدره ويخلق له العقل وكل ما يساعده على الاختيار والفعل . فإذا ما أوجد الله تعالى العبد كذلك وجب عليه أن يكلفه . ومتى لم يجعله على هذا النحو لم يجب التكليف ولا يعني ذلك كون التكاليف تفضلا . كما أنه ليس فيه تأييد لأصحاب الأصلح . الذين أوجبوا على الله التكليف ؛ لأن معنى قوله هذا إنما كان من حيث أنه تعالى لا يجعل العاقل بهذه الصفة ولا يكلفه ، وإلا فلا يلزم في رأي القاضي أن يجعل الله المكلف على هذه الحال حتى يكلفه ، بينما يجب ذلك عند أصحاب الأصلح [2] .

ثم هل يتناقض وجوب تكليف النظر مع كون المكلف لا يعرف نتيجته ؛ فالمعروف أن العلم يتولد عن النظر ولكن قد يتولد عنه الجهل . والمكلف إذا لزمه تكليف الصلاة مثلا فلأنه عرف المكلف وهو الله . أما هنا فإنه لم يعرفه بعد .

لا يرى القاضي ما يمنع من وجوب تكليف النظر مع ورود هذه الشبهة . لأن الواجب عنده نوعان : نوع لا يصح إلا من جهة السمع كالصلاة . ونوع يصح وجوبه عقلا مع الخاطر الإلهي ، وقبل ورود السمع . والنظر من هذا النوع ، ومعرفة الله لا يجب أن تتقدم التكليف في هذه الحالة .

---

(١) المغني ١٢ : ٢٥٩ من المخطوط

(٢) المغني ١٢ : ٢٦٧ أ

أما أن الله لو أوجب النظر لأمر به لأن الأمر طريق الايجاب فلا وجه لأن طريق وجوب النظر هو العقل ، بينما طريق معرفة الشرعيات هو السمع [1] .

النظر واستحقاق ثمرة التكليف : إن النظر ككل ما كلفنا به يستحق ثمرة التكليف ، أي يستحق المكلف بفعله المدح والثواب وبالاخلال به الذم والعقاب ، ذلك لأنه قد ثبت أنه واجب .

استدل أبو هاشم على ذلك بأن عدم عقاب تارك النظر إغراء بالقبيح . واحتج القاضي على ثبوته بما احتج به على التكليف عامة . من أنه لا يحسن منه تعالى إلزام المكلف الأمور الشاقة إلا لتعريضه للثواب . وإلزام الإنسان للنفع فقط لا يصح ، ولذلك وجب العقاب على الترك .

وإذا ميز البعض بين النظر والمعرفة ، فأقروا استحقاق الثواب والعقاب على النظر على اعتبار أن فيه مشقة ، وأنكروه على المعرفة أو العلم لأنه لا مشقة فيه ، فإن القاضي يرد بأن ما يكون في سببه مشقة كان فيه مشقة ، لأن المشقة قد تكون في الفعل أو في سببه .

واختلف مشايخ المعتزلة في ترتيب الثواب والعقاب والمدح والذم . على النظر في أمور الدنيا . فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم بأنه يستحق على هذا النظر ما يستحقه على الأمور الدينية . وقال أبو عبدالله البصري بل يستحق عليه المدح والذم فقط . أما القاضي فقد أيد رأي الشيخين حتى لا يتناقض مع الأصل في باب الواجبات على المكلف وهو أن كل ما فيه مشقة ففيه مدح وذم وثواب وعقاب [2] .

---

(١) المغني ١٣ : ١٤٥ أ

(٢) المغني ١٢ : ٢٣٣ أ

المبحث الخامس
النبوة
الإعلام بطريق السمع

بعد أن عرضنا للاعلام الذي يتم بطريق العقل . ووضحنا حقيقة المعرفة الحسية والعقلية . وفصلنا الحديث في النظر كطريق للاستدلال . ننتقل إلى النوع الثاني من أنواع الاعلام . وهو الاعلام بطريق السمع ، أي الذي يتم بنصب الأدلة السمعية من الكتاب والسنة وغيرهما .

والأساس في هذا النوع من المعرفة هو الصلة التي تقوم بين الله وعباده بطريق الأنبياء أو الرسل . والتكليف الذي يتم عن هذا الطريق يسمى بالتكليف السمعي . ويعرف أنه الأوامر والواجبات المختلفة التي يعرفها المكلفون بواسطة رجال يوحى إليهم ويكلفون بتبليغ ما أنزل عليهم من رسالات .

فالنبوة أساس التكليف السمعي ، ولذا فقد أدرج القاضي الحديث عنها في نطاق دراسته للاعلام على أنه ماهية التكليف وحقيقته . كما عرض لها في بعض مؤلفاته أثناء كلامه عن الالطاف التي يفعلها الله بالعباد [1] . وقد رأينا أن نتناول موضوع النبوة في هذا الفصل . حتى تكتمل صورة الطريق التي يعرف المكلف بواسطتها أنواع التكليف العقلي والسمعي .

(١) اللطف هو الفعل الذي يكون المكلف عنده أقرب إلى اداء الواجبات وترك القبائح ، وسيمر معنا تفصيله فيما بعد .

إن النبوة عند أصحاب الأديان السماوية عموما هي التي تفسر الصلة بين العالمين الإلهي والانساني . والنبي هو صلة الوصل بين العالمين . وقد اختلف الاسلاميون في معنى الرسول والنبي ، والأرجح أن اللفظين مختلفان لغة لأن الرسول من الألفاظ المتعدية التي لا بد من أن يحتوي معناها مرسلاً ومرسلاً إليه ، وإذا أطلق هذا اللفظ فلا ينصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله . أما النبي فإنه قد يكون مهموزا « النبيء » وقد يكون مشددا « النبيّ » وهو في الحالة الأولى من الإنباء والإخبار ، وإذا أطلق أفاد أنه ينبيء من جهة الله . وفي الحالة الثانية يكون من النباوة بمعنى الرفعة والجلالة . وإذا وصف به الرسول فالمقصود أنه المعظم .

أما من حيث الاصطلاح فقد ذهب معظم مفكري الاسلام إلى أن لفظ الرسول أعم معنى لأنه نبي وصاحب رسالة ، وقد يكون بين الأنبياء من لم يكلف برسالة . لكن القاضي يوحد بينهما من هذا الوجه . ولا يرى في تمييز القرآن بين اللفظين ما يدل على اختلافهما [1] . خاصة وأنهما يثبتان معا ويزولان معا .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ، فإن تعريف النبوة عند مفكري الاسلام هو « اعلام الله عبدا من عباده وهو النبي أمرا بأن يبلغ رسالة إلى عباده » . وسواء كانت كانت وظيفة النبي مثبتة وموجدة للتكليف أو كانت كاشفة لما يعرفه العقل بطبيعته ، فإنها حسب النظرية الاسلامية تقوم على الصلة بين الله وأحد عباده المختارين ، وتتم بأن يوحي إليه بواسطة أحد ملائكته وهو جبريل . والوحي بواسطة أحد الملائكة هو الذي يميز النبوة عن الإلهام الذي يجعله بعض المسلمين طريقة لانتقال المعارف الإلهية إلى بعض العباد ، إذ لا واسطة في هذا الطريق .

وبتأثير احتكاك المسلمين مع غيرهم من الشعوب التي تحمل ثقافات مختلفة . ظهرت بين المسلمين آراء متعددة حول النبوة ، وكان من هذه الآراء ما هو مختلف عن روح الاسلام ، وكان منها ما ينفي النبوة اطلاقا ، ومن أشهر هذه الآراء :

١ — نظرية جمهور المسلمين بمختلف طوائفهم . وهي تعتمد على التمييز

(١) يقول الله تعالى : « وما أرسلنا من رسول ولا نبي » ففرق بين الرسول والنبي .

الواضح بين الحدود المختلفة التي تشكل عناصر النبوة : لله ، والنبي ، والواسطة بينهما وهو جبريل .

٢ — نظرية البراهمة : وهم طائفة من الهنود ، تقوم عقيدتهم على إثبات الله وتوحيده ، وينكرون النبوة لاعتقادهم بعدم الحاجة إليها . وحجتهم في ذلك ، أن كل ما أتى به الانبياء لا يخرج عن أن يكون : موافقا للعقل ففي العقل غنى عنه ، أو مخالفا له فيجب رده . ولما كنا نعرف عن طريق العقل حسن بعض الأمور أو قبحها ، وكان الأنبياء يوردون معاني مخالفة لما عرفناه بطريق العقل . ولما كان العقل ضروريا لكيان الانسان ، ولا يمكن تطابق ما يأتينا بواسطته مع ما يأتينا بواسطة الأنبياء ، فيجب إنكار النبوة .

٣ — نظرية الرازي الطبيب [1] لم يقبل الرازي نظرية النبوة كما جاء بها الاسلام ، ورمى الأنبياء جميعا بالكذب ، وأنكر كل ما يتعلق بالمعرفة الإلهية وبالقوى الخارقة أو المعجزات التي ادعاها الأنبياء ، واعتبر المعجزات النبوية ضربا من الأقاصيص الدينية أو اللباقة والمهارة ، وزعم أن التعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضا . وادعى أن الأديان سبب الحروب وعدوة الفلسفة والعلم . واعتبر الفلسفة هي الأنفع . وبمثل هذا قال ابن الراوندي [2] ولعل الرازي وابن الراوندي ينضحان من معين واحد هو التعاليم الهندية البرهمية والآراء المانوية . وقد أشار صاعد صراحة إلى تأثير البرهمية على فكر الرازي ، « ومن المشهور عنه عموماً أنه أقرب إلى التعلق بالآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية » [3] .

٤ — الفارابي والنبوة : لم يحاول الكندي الخروج على التفسير الذي قدمه المتكلمون في عصره لمعنى النبوة ، إلا أن الفارابي حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية

(١) المتوفي سنة ٣٢٠ هـ .

(٢) صاعد : طبقات الأمم (طبعة بيروت ١٩١٦) ص٣٣ ، وابن القفطي ٢٧١ ، وابن أبي أصيبعة ٣٢٠ ، وانظر أيضا رسائل الرازي ص١٨٢ ، ففيه اشارة إلى كتاب الزمردة الذي ينكر فيه ابن الراوندي النبوة .

(٣) الدكتور ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ١٠٣ .

والاسلام ، فلم يوفق في محاولته هذه لأنه أخضع نظرية النبوة للتفسير الفلسفي [1] .

وتعتمد نظرية الفارابي في النبوة على قدرة الانسان على الاتصال بالعقل الفعال ، فالانسان في رأيه يستطيع أن يحقق هذا الاتصال عن أحد طريقين : طريق البحث والنظر والقوة والفكر . وطريق الالهام بالقوة المخيلة . ويحصل الالهام اما بالرؤيا إذا تم في أثناء النوم أو بالوحي إذا كان في اليقظة . فهل نجح الفارابي في محاولة التوفيق هذه ؟ لعل من أهم أخطائه أنه جعل العقل الفعال مصدر الشرائع والالهامات ، وأنه جعل منزلة النبي أقل من منزلة الفيلسوف ، لأن اتصال النبي بالعقل الفعال يكون بواسطة القوة المخيلة . وهي أقل درجة من القوة المفكرة التي يصل الفيلسوف بواسطتها إلى العقل الفعال . هذا بالاضافة إلى أننا لو أجزنا وصول الانسان الى الاتصال بمصدر المعرفة الالهية عن طريق البحث والنظر . فإن النبوة تصبح طريقة من طرق الاكتساب والاستدلال التي يستطيع أي كائن بشري أن يصل إليها ، وبذلك تنتفي الحاجة إلى النبوة التي تعتمد أصلاً على الاعتقاد بكمال خاص واستعداد نفسي واصطفاء من الله . وأخيراً فإن التفسير النفسي لصلة الانسان بالعالم الالهي يلغي نظرية الوحي إليه بواسطة جبريل » .

٥ — نظرية ابن سينا والاسماعيلية : ذهب ابن سينا مذهب الفارابي في النبوة ، وأضاف بأنها تكون بالافاضة عن العقل الكلي [2] ، وعن ابن سينا وفلاسفة الاشراق اليونانيين أخذ الاسماعيلية نظريتهم ، فقد اعتبروا النبي مظهرا للنفس الكلية ومحلا للمعرفة التي تفيض عنها . [3]

والحق أن روح الاسلام لا تقر مثل هذه التأويلات التي تخرج بالنبوة عن أهم ما فيها وهو كونها اتصالا بين العالم الالهي والانسان يتم بصورة خارقة للعادة

(١) الدكتور مدكور : المرجع السابق ٢٤

(٢) انظر رسالة في اثبات النبوات ، من تسع رسائل لابن سينا

(٣) هاجم الغزالي هذه النظرية هجوما عنيفا ، الا انه لم ينج من تأثيرها في بعض الكتب التي ألفها للخاصة كمشكاة الأنوار ، والمعارف العقلية .

ولقوانين . لذلك هاجم القاضي هذه الآراء ورد مطولا على البراهمة . ورفض أن يكون الالهام طريقا لأي نوع من أنواع المعرفة — وهذا ما تعتمد عليه معظم النظريات التي قالت بالتفسير السيكولوجي للنبوة — ومن الغريب أنه لم يتعرض لآراء الرازي مع أنه انتقده على ما قاله في قدم العالم . ويظهر أنه اكتفى بما أورده من ردود على البراهمة لغلبة تأثيرها من هذا الوجه على الرازي وغيره ممن أنكروا النبوة .

وتعتمد ردود القاضي على منكري النبوة على الأفكار التالية :

١ — ان العاقل يصعب عليه أن يتقبل فكرة اله يخلق العالم ويوجد الانسان على نحو معين ثم يتركه دون تدخل أو عناية أو تدبير .

٢ — وجود طريقين للعلم بالأشياء والأحكام لا يوجب حصول التناقض بينهما . وإنما يقع التناقض لو كان ما يأتي عن الرسل يخالف ما في العقول . أو كان كل ما يأتي عن طريق المشاهدة والتجربة والعادة صوابا . إلا أن ما تأتي به العادة والتجربة قد يكون خطأ . وقد يتناقض . وإذا ظننا تناقضا بين العقل والنبوة فلأن أحكامنا العقلية قد لا تكون قائمة على أساس صحيح . كأن تكون مبنية على مجرد التقليد أو الظن .

٣ — غير صحيح أن في العقل كفاية عن الرسل ، فما تأتي به الرسل غالبا هو تفصيل لما تقرر جمله في العقل ، مثال ذلك أن وجوب المصلحة وقبح المضرة متقرر في العقل . إلا أن تعيين ما هو مصلحة أو مفسدة لا يتم بالعقل وحده .

٤ — ثم إنه لا صحة لقول من يدعي أن كل ما ورد به الشرع فهو قبيح في العقل . وإذا تساءل البعض عن وجه الحكمة من الأفعال الشرعية كالصيام والطواف حول الكعبة والصلوات وغيرها ، فإن القاضي يرد أنه ليس من المستحيل عقلا أن تحصل فيها أغراض نكشف عن بعضها ويعمى علينا بعضها الآخر .

وجه ثبوت النبوة أو الرسالة : تشكل النبوة عند القاضي أساسا في نظرية اللطف . والأصل في ثبوتها أن فيها صلاحا للمكلفين . فقد تقرر في العقل أن

الأفعال يدعو بعضها إلى بعض . ويصرف بعضها عن بعض . فإذا علم الله أن في فعل المكلف ما إذا تمسك به كان أقرب إلى فعل الواجبات . أو أنه يكون فاعلا لها لا محالة . ولم يكن في قوة العقول ما يمكن معه الوقوف على تفاصيله . فلا بد حكمة من أن يبعث اليهم من يعرفهم به [١] .

وبعبارة أخرى أن ما يحصل للمكلفين من الصلاح في بعض أفعالهم التي لا يمكنهم أن يقفوا عليها بعقولهم فلا بد من أن يزيح الله علتهم بالبيان ونصب الادلة . كما لا بد فيما هو لطف من فعله تعالى أن يفعله . فإذا لم يكن لضرورة العقل مدخل في معرفة ذلك . ولا لأدلة العقول والنظر مجال . فلا بد من طريقة أخرى يعلمهم الله بواسطتها . وهذه هي طريقة السمع والنبوة . ومن الجائز عقلا أن يسمع الله المكلف ما يريده مباشرة على أن يقترن سماعه هذا بمعجز ليدل على صدقه . إلا أنه بالرسالة يكتفي بأن يظهر المعجز على يد الرسول وينزل الرسالة عليه .

واذن فإن النبوة تثبت لكونها نوعا من اللطف والتمكين يتم بها معرفة المصالح والمفاسد ، وتفصيلات ما تقرر في العقل اجماله [٢] .

وبعثة الرسول ليست واجبة على كل حال . أو بالأحرى أنها ليست واجبة لذاتها أو لوجوه لا تنفك عنها كما هو الأمر في الواجبات العقلية ، والا يلزم اتفاق الشرائع أجمع كما اتفقت العقليات . إلا أن للبعثة وجوها تحسن عليها ، وإذا ثبتت هذه الوجوه وجبت البعثة .

وبالعقل يمكن أن نتصور المكلفين من حيث وجوب البعثة لهم أو عدم وجوبها على ثلاثة أحوال :

١ — فإما أن يكون من المعلوم من حالهم التمسك بسائر ما كلفوه عقلا . سواء تمسكوا بما نزل عن طريق النبوة أو لم يتمسكوا به ، ومثل هذا المكلف لا تجب بعثة

(١) المحيط ٣ : ١٨٧ أ
(٢) المحيط ٣ : ١٩٢ — ١٩٣

الرسول له لتأكيد ما يستملك به الأمور العقلية . ولكنها واجبة لما يتصل بالتكليف السمعي .

٢ ـــ أن يكون المعلوم من حالهم أنهم لا يتمسكون بما في عقولهم أو بعضها . وهؤلاء لا تؤثر البعثة في حالهم من حيث أداؤهم الواجبات العقلية . ولذلك لا تجب بعثة الرسول اليهم عقلا . ولكنها تجب سمعا لإقامة الحجة . ومعرفة التكليف السمعي .

٣ ـــ وأخيراً فإن هناك من المعلوم من حاله أنه إذا تمسك ببعض الشرائع صلح في بعض ما كلف به شرعا وعقلا واختار الواجب . ولولاه كان لا يختاره ، وهذا النوع هو الذي تحسن البعثة له وتجب عقلا وشرعا [1] .

وإذن فإن النبوة تجب للمكلفين جميعا . وان اختلفت سبل وجوبها لهم .

وقد يتساءل المرء وما وجه المصلحة في تعدد الأنبياء ؟ اننا أمام عدة آراء للمفكرين المسلمين . فمنهم من اعتبر جواز الرسالة لما تتضمنه من مزية التكليف الذي يعرض الانسان للثواب والرفعة ، ولذلك أجاز هؤلاء التكليف لزيادة الثواب فقط ، ومنهم من أجاز البعثة لأنها نوع من التنبيه والتحذير وتأكيد ما في العقول . وهؤلاء أجازوا بعثة الرسول لتوضيح ما في العقل فقط . ومنهم من جوز البعثة على أنها نوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

أما أبو هاشم الجبائي شيخ القاضي فقد ذهب إلى رأيين : أجاز في أولهما البعثة وإن لم تكن لطفا إذا تضمنت زيادة في التكليف لما فيها من تعريض المكلف للثواب . وأنكر في الرأي الآخر صحة جوازها إلا إذا تضمنت مـــا لا يستطيع المكلف إدراكه بالعقل . وهذا ما قال به القاضي . ولذلك فإنه لم يجز ان يبعث الرسول دون شريعة . سواء كانت جديدة تمامـــا أو محيية لشريعة سابقة . أو فيها جديد واحد على الأقل [2] .

(١) المغني ١٥ : ١٦
(٢) المحيط ٣ : ١٩٥ أ

صفات النبي : إن صفات الأنبياء والرسل مرتبطة بنظرية التكليف وحقيقة اللطف ، فبما أن البعثة لطف للمكلّفين ، فإن الله تعالى يفعلها في العباد على أحسن وجوهها ، ومعنى هذا أن تكون أوصاف النبي متفقة تماما مع وظيفة النبوة من حيث أنها توضيح للمصلحة والمفسدة وتحديد لمعنى التكليف .

لذا لم يصح اتصاف الرسول بما ينفر المكلفين منه ، فالكبائر لا تجوز عليه ، سواء كان قبل بعثته أو بعدها ، خلافا لما ذهب إليه الحشوية من تجويز ذلك على الأنبياء ، محتجين بأن التنفير في ارتكاب الكبائر لا يصح إلا إذا وقعت بعد البعثة . واحتج القاضي على المنع بأن بعثة مرتكب الكبيرة بالاضافة إلى كونها من المنفرات فإنها استخفاف بالمكلفين واستهتار بالتفضل باللطف على أبلغ الوجوه وداعية لضعف الثقة بأخبار المبعوث إليه ، هذا بالاضافة إلى أنه لا يجوز بحال أن يتصف الرسول بما يقتضي خروجه عن ولاية الله إلى عداوته قبل النبوة أو بعدها ، وارتكابه للكبيرة يؤدي إلى ذلك .

وكما لا تجوز الكبيرة على النبي فإنه لا يصح عليه ما يقدح في آرائه ، كالكذب والكتمان والسهو والغفلة والغلطة ، فذلك كله مما يتعلق بوظيفته كمخبر عن الله وداعية له ، أما ما عدا ذلك ، أي في كل ما لا يتعلق بالرسالة والتبليغ . وفيما لا نص على تنزيهه عنه فحاله فيه كحال غيره من العباد ، فالأنبياء عند القاضي غير معصومين عن الصغائر غير المنفرة إذ لا دليل على ذلك ، وليس فيها إلا الإقلال من الثواب . وهذا هو الذي يسمح بوجود التفاضل بين الأنبياء .

وقد خالف القاضي في هذه النقطة الأخيرة أبا الهذيل وأبا علي الجبائي وأكثر الأشاعرة ، فمن رأي هؤلاء أن عصمة الأنبياء واجبة ـــ في زمان النبوة ـــ عن الصغائر والكبائر إلا أنهم لم يشترطوا ذلك قبل النبوة .

المعجزات : يرتبط بحث المعجزات بموضوع النبوة من حيث أن المعجزة كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، كما أن حصول البعثة يعتبر كالفرع على ثبوت النبوة . وتبدو أهمية المعجزة في نظرية النبوة في أن النبي يخرج على الناس بدعوى كبيرة هي

اتصاله بالله تعالى ، ونقله عنه مجموعة من الأوامر والنواهي يكلف الناس بأن يكيفوا حياتهم بحسبها ، ولا شك أن من الصعب أن يقبل كائن ما الالتزام بقيود والتزامات تصل إلى حد التضحية بكل شيء إذا لم يعتقد أن هذا الذي ينقل له هذه الشريعة صادق أمين .

وقد حاول كثير من المفكرين قديما وحديثا أن يقدموا تفسيرا لظاهرة المعجزة ، وكان جهد كثير من هؤلاء ينصب على إظهار المعجزة كأي عمل من الأعمال المطردة طبيعياً في الكون ، إلا أن المعجزة في حقيقتها ظاهرة شاذة عن القاعدة والعرف والعادة ، فهي خرق للقوانين والعادات التي ألف الناس أن يروها ، ومن هنا كانت معجزة ، ومن هنا أوجب الله أن تقترن دعوى النبوة بها ، وإلا فما وجه دلالتها على تصديق النبي ، صحيح أن المفروض أن يكون في مواد الرسالة نفسها ما يشعر بأنها من الله ، إلا أن العقول ليست سواء في القدرة والفهم ، ولما كان من صفات الرسالة أنها عامة للناس على اختلاف مراتبهم العقلية ، فإن المعجزة تنوعت في نقضها للعرف والعادة ، فأحياناً يكون هذا النقض بالخروج على قانون طبيعي ، وأحياناً يكون بالإخبار عن الأمور المغيبة التي لا يستطيع العقل البشري الوصول إليها ، وأحيانا أخرى يكون في كلام معجز أو نظام معجز .

معنى المعجزة وشرائطها : المعجز لغة هو ما يعجز الغير ، واصطلاحا ، الفعل الذي يدل على صدق من يدعي النبوة . وصلته بأصله اللغوي أنه يشير إلى أن الناس يعجزون عن الاتيان بما هذا سبيله . وإنما يكون دليلا على نبوة من ادعى النبوة إذا ظهر على يده عقب دعواه .

ويرى القاضي أن للمعجز شروطاً أهمها :

١ — أن يكون من جهة الله ، أو يكون في الحكم كأنه من جهته ، وتفسير ذلك أن المعجز إما أن لا يدخل جنسه تحت مقدور العبد كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ، وكل هذا مما يدل على النبوة إذا ما وقع على يد مدعيها ، وإما أن يدخل جنسه تحت مقدور العبد نحو قلب المعدن ونقل الجبال — ومن هذا النوع

القرآن لأنه كلام والكلام هو الأصوات المقطعة المنظمة تنظيما خاصا — ويشترط في هذا النوع ليدل على النبوة ، أن يتم على صورة لا يستطيع الإتيان بها ، وذلك بأن تنتقض به العادة الجارية بين الناس .

٢ — أن يقع عقب دعوى مدعي النبوة ، فلو تقدم المعجز دعوى مدعي النبوة لما كان دليلا على صدقه ، وقد يكون دليلا على صدق غيره ، وكان أبو القاسم البلخي ممن يقول بجواز تقدمه ، ولو تأخر المعجز عن الدعوى لم يتعلق بها أيضاً ، فلا يكون دليلا عليها إلا في حالة تصديق المدعي بمعجز آخر ، ففي هذه الحالة يجوز تراخي المعجز الثاني ، ومن أمثال هذا النوع إخبار النبي عن العيوب ، فمع أنها تتأخر في الدعوى فإنها معجزة .

٣ — مطابقته للدعوى : فإذا ادعى مدعي النبوة شيئا وقرنه بالتنبيه على المعجز ولم يتطابق ما قاله مع ما حصل لم يدل المعجز على صدقه ، كأن يقول أحدنا إني رسول فلان إليكم وعلامتي أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامي ، فإن لم يفعل ذلك بل سكن رأسه مثلا لم يدل هذا التسكين على صدقه ، ولكن ألا يدل هذا على كذبه؟ ، ذهب بعض المعتزلة إلى ذلك ، إلا أن القاضي لا يرى هذا الرأي باعتبار أنه تعالى إذا أراد تكذيب شخص ما فإنه يمكنه أن يفعل ذلك بأن لا يظهر المعجز عليه لا بأن يحدث شيئا آخر .

٤ — نقضه للعادة : والعادة أو القانون عند الكلاميين ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطبائع السليمة ، أي ما يترتب في أذهان الناس من أن ظواهر معينة تسير في نظام معين . ان العادة ثابتة مستمرة على مجراها ، لا تنقضي ولا تتغير ، فطلوع الشمس لا يكون إلا من المشرق ، والشفاء بالدواء ، والموت بالسم ، لكن الذي أجرى العادة يستطيع نقضها ، وأكثر ما تنقض العادة إذا كانت معجزة لنبي [1] ، وهكذا فلو ادعى أحدنا النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها من الغرب لم تصح دعواه ، ولم يدل وقوع ذلك على

(١) انظر بحث العادة في المغني ١٥ ، ٥٦ ظ .

صدقه لأنه ليس فيه انتقاض للعادة .

والعادة المعتبرة هنا والتي يكون انتقاضها معجزاً هي التي تكون من فعله تعالى أو ما يتصل بفعله ، إذ لا يحتج بأفعال العباد في هذا الباب ، ويجب أن تكون مما هو معروف لدى القوم الذين تظهر عندهم ، فلا يصح مثلا أن يجعل الله تعذيب الغير ومسألة أنكر ونكير معجزة لأنها مغيبة عن الناس .

يتبين لنا من ذلك أن ماهية الإعجاز ، هو انتقاض العادة أو القانون . وهو أمر يختص به الأنبياء . إلا أننا نلاحظ بين الناس ما يشبه المعجزات ويظهر على أفراد لم يدعوا النبوة ، كما يلاحظ في السحر والحيل والكرامات ، فما هو الحد الذي يفصل بين هذه الظواهر وبين ظاهرة المعجزة .

ينكر القاضي نقض العادة إلا بالمعجزة ، ويرى أن كل ما هو سواها من نوع الحيل واللعب بأبصار الناس وعقولهم . وقد هاجم الاعتقاد بالسحر والحيل في باب طويل من الجزء الخامس عشر من المغني ، وتعرض بسبب هذا الهجوم لانتقاد شديد من عدد من مفكري الاسلام الذين يعتقدون بالسحر ناقضا للعادة ، وعلى رأسهم الإمام الرازي الذي خصص لذلك فصلا هاما في تفسيره الكبير .

ولئن كان القاضي يعزو وجود السحر لورود ذكره في القرآن ، إلا أنه لاحظ أن أكثر ما يتعاطاه السحرة من قبيل الشعوذة وخفة اليد مما قد ينطلي على من ليس من أهل صنعة السحر . ولا تنتقض به عادة ما ، بينما نرى أن معجزة كل نبي هي من النوع الذي يتعاطاه أهل زمانه . إنها معجزة لأهل الصنعة منهم قبل الآخرين لنقضها للعادات ، كما هو الحال في معجزة عصا موسى .

أما الكرامات التي قبلها الأشاعرة والماتريدية والمرجئة والكرامية والشيعة وعدد من شيوخ المعتزلة ، فقد ذهب القاضي إلى عدم جواز النظر إليها كمعجزات تنتقض بها العادة . لأن نقض العادة لا يكون إلا للنبي ، فالمعجزة تؤدي دورها في تثبيت الايمان بالرسالة وليس لما يدعى من الكرامة مثل هذه الفائدة ، فما الغاية من حصولها .

ويضيف ، إنه لو جاز أن تنتقض العادة على أيدي الصالحين لكان الصحابة أولى الناس بهذا ، وهو في رأيه مما لم يحدث قط .

وهكذا لا يجوز أن تجري الكرامة كنقض للعادة على أيدي الأئمة كما زعم الباطنية ، ولا على أيدي الصوفية والصالحين كما ادعى الحلاج وغيره . كما أنها لا تجري على أيدي المحدثين الحجج [١] و [٢] ، وكان عباد بن سليمان وأبو الهذيل ذهبا إلى ذلك ، لأن من رأيهما وقوع العلم الضروري بصحة بعض الأخبار ، فظنا أن ذلك يرجع لعصمة المخبرين فجعلاهم حجة .

إن المبدأ الأساسي الذي يعتمد عليه القاضي هو أن الإعلام والمعجزات تدل على النبوات على طريق الابانة والتخصيص فلا تجوز لأمر آخر . فلو أنها كثرت أو جرت على أيدي غير الأنبياء لخرجت عن أن تكون دلالة . وما دام قد ثبت أن دلالتها من جهة الابانة فيجب أن لا يصح ظهورها على غير النبي ، وأنكر أهل السنة أن تكون الكرامة قدحا في معجزات النبي وقالوا إن كرامة الأولياء معجزات للأنبياء .

معجزات الرسول محمد (ص) : أما وقد علمنا نظرية النبوة والإعجاز بصورة عامة فقد بقي علينا أن نعرف موقف القاضي مما ينسب للنبي محمد من معجزات .

لا شك أن المعجزة الرئيسية للرسول عند المسلمين جميعا هي القرآن . وقد اتهم المعتزلة أنهم ينكرون معجزات الرسول غير القرآن ، إلا أن الدلائل تشير إلى أن هذا قول بعض المتطرفين منهم عممه خصومهم عليهم جميعا . وأكثر ما ينسب هذا

---

(١) انظر صاعد : الكامل ١٥٦ أ ، والفائق ١٢٤ . ميز النسفي بين المعجزة والكرامة بما يلي أ — المعجزة يراها الكافر والمسلم والمطيع والفاسق ، والكرامة يراها الفاسق ، ب — يقدر النبي على ايجاد المعجزة متى أراد بدعاء الله ، ولا تكون الكرامة الا في الأوقات المخصوصة جـ — المعجزة يقربها النبي ويعملها والكرامة لا يقربها الولي ، بحر الكلام للنسفي ٤٦ ظ . لم يجد الجويني في كرامة النبي قدحافي النبوة اذ لا يقترن بها ادعاء النبوة ، العقيدة النظامية ٥٣ .

(٢) للقاضي هجوم عنيف على الصوفية وقولهم بالكرامات وادعاء الحلول ، انظر المغني ١٥ : ١٠٦ وما بعدها .

(٣) قال عباد وأبو الهذيل ان المعجزة تصح على المحدثين عن رسول الله ليصح تصديقهم .

الانكار للنظام الذي لم يقبل تفسير انشقاق القمر الذي ورد الإخبار عنه في القرآن على أنه حصل فعلا [1] ، وتأوله بأنه سيحصل مستقبلا كعلامة من علامات القيامة ، ولم يكن النظام وحده من فسر الآية هذا التفسير .

بيد أننا لن نخوض في تفصيل هذا الموضوع ، لأن القاضي وقف موقفا مخالفا لكل من ينكر المعجزات التي أشار إليها القرآن أو حديث صحيح ، أو تواتر العلم بها عن طريق الصحابة ، وكانت له جولات موفقة في أعلام النبوة وتثبيت دلائلها ، وله في هذا الموضوع كتاب مشهور استحوذ على اهتمام المعنيين بالعقائد الاسلامية . وكان له أثر كبير على كثيرين ممن جاء بعده [2] . وقد استنكر فيه القاضي موقف النظام من حادثة انشقاق القمر ، وعدد جميع المعجزات التي يذكرها المسلمون عموما ، كحادثة الاسراء والمعراج ، وانقضاض الكواكب ، وقتال الملائكة مع المسلمين في بدر وأحد .

وعني عناية خاصة بما يسمى بالإخبار عن الغيوب ، وذلك للرد على ما وجهه منكرو النبوة — وعلى رأسهم ابن الراوندي — من هجوم على معجزة القرآن بحجة أنه ليس معجزا من حيث بلاغته وفصاحة ألفاظه ، وأنه لا يستحيل أن يوجد بين فصحاء العرب من يستطيع القول بمثله ، وأضافوا : إذا كان القرآن معجزاً للعرب لأنه غاية في الفصاحة فما وجه إعجازه لغير العرب كالفرس وعموم الاعاجم ، فكان أن اهتم القاضي بإبراز جانب الاخبار عن الغيوب مما ورد في القرآن أو السنة الصحيحة ، وقد أورد في التثبيت أمثلة كثيرة من إخبار القرآن والنبي عن الحوادث المغيبة المستقبلة وسرد لحوادث الأمم الماضية التي لم يسجلها تاريخ أو أدب ولم تعرف إلا بالقرآن ، وعرض لعقائد الأمم المختلفة على وجه عجيب من الدقة لا يصدر عن إنسان ، ويعتبر عرض هذا الجانب من القاضي من أطرف ما عرفه الفكر الاسلامي حول موضوع النبوة إن لم نقل إنه أطرفها جميعا .

---

(١) قال تعالى « اقتربت الساعة وانشق القمر » .

(٢) الكتاب هو « تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد (ص) » وقد صدر عن دار العربية للنشر والتوزيع بعد أن قمت بتحقيقه .

وأخيرا فقد وقف القاضي وقفة خاصة عند معجزة القرآن . وسنقف معه قليلا لما لمعجزة القرآن من أهمية كبرى في حياة المسلمين والفكر الإنساني . ولما أثاره إعجاز القرآن من آراء واتجاهات .

ما هو المعجز في القرآن ؟ للاجابة على هذا السؤال لا بد من استعراض عدد من الآراء [1] :

١ — قال المعتزلة إلا النظام والفوطي وعباد بن سليمان : إن إعجاز القرآن هو في نظمه الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم .

٢ — وقال بعضهم : إن الإعجاز في كون القرآن على درجة عالية من البلاغة والفصاحة والنظم الغريب والإخبار عن الغيوب مع كونه عليه السلام أمياً لا يعرف القراءة والكتابة .

٣ — وذكر آخرون ، أن إعجاز القرآن في عدم اختلافه وتناقضه .

٤ — بينما مال البعض إلى أن وجه الاعجاز في القرآن في تحديه للعرب أن يأتوا بمثله وعدم استطاعتهم ذلك . وقد أعطي لعدم الاستطاعة تفسيرات ثلاثة ، تعود كلها إلى فكرة واحدة هي : صرف الله العباد عن المعارضة .

أ — قال النظام : إن وجه الاعجاز في عدم استطاعة العرب معارضة القرآن . ليس لأنه مستحيل عليهم ببلاغتهم وفصاحتهم ، ولكن لأن الله صرفهم عن ذلك . وفسر الصرفة بأنها صرف الدواعي ، أي سلب الدوافع والبواعث إلى معارضة نظم القرآن .

ب — وقال ابن حزم : إن معنى الصرف ، أن الله منع الخلق من القدرة على المعارضة . وإلى مثل هذا القول ذهب الامام الجويني .

ج — وقال ابن المرتضى : إن الصرف كان بأن سلبهم الله العلوم التي يحتاجون إليها للمعارضة .

---

(١) انظر إلى جانب مؤلفات القاضي : الملل والنحل ١ : ٥٦ — ٥٧ وإعجاز القرآن للباقلاني ، والعقيدة النظامية ٥٦ ، والفصل لابن حزم ٣ : ١٨ وانظر خاصة المحيط ٤ : ١٤ .

أما عند القاضي فإن إعجاز القرآن وحجيته في ثلاثة أمور :

١ — الفصاحة والبلاغة والنظم الغريب

٢ — الإخبار عن الغيوب

٣ — انتقاض العادة به، إذ لم يجر من العرب نظم أو نثر على هذا المنوال، ويستحيل عليهم ذلك مع ما فيهم من الفصاحة والبلاغة .

وهكذا فإن كون القرآن معجزا لا يتلمس في جزئية أو وصف واحد من أوصافه، لأنه معجز بكليته : بالنظم الغريب ، والفصاحة البالغة ، والإخبار عن الغيوب والامم السابقة ، وأخيرا وقبل كل شيء بهذه الحالة الخاصة التي تعتري كل انسان يقرؤه بشيء من التأمل والتفكير .

وقد أنكر البعض أن يكون الاعلام بالغيوب إعجازاً لانعدام عنصر تحدي الناس به ، وقالوا : لا بد من هذا العنصر في المعجز ، لكننا نتساءل مع القاضي ، ولماذا يكون التحدي دائماً عنصرا من عناصر المعجزة ؟ إن كثيرا من معجزات الرسول تخلو من التحدي بالإتيان بمثله ، كحنين الجذع ، وإطعام العدد الكثير ، والواقع أن انتقاض العادة بالمعجز هو في حد ذاته أقوى تحد للانسان .

وعارض القاضي أن يكون وجه الاعجاز صرف الناس عن القرآن مهما كان تفسير هذا الصرف . لأن الاعجاز حينذاك لا يكون في القرآن نفسه ، وإنما يكون في الصرفة عنه . والحديث عن إعجاز القرآن لا عن معجزة الصرفة .

ويجدر بنا أن نشير بهذه المناسبة إلى خطأ ما ظنه البعض من أن القول بالصرفة هو نتيجة منطقية لقول المعتزلة بخلق القرآن ، وأنه بسبب ذلك لم يكن إعجازه عندهم بلاغته أو نظمه .

فمبدأ خلق القرآن لا يمنع أن يكون من وجوه إعجازه البلاغة والنظم الغريب ، فإذا كان القرآن محدثا فإن الله هو الذي أحدثه ، وضرورة الاعجاز فيه لا تختلف ، يدل على قولنا ما رأيناه من أن عددا من المعتزلة ومنهم القاضي لم يقبلوا الأخذ

بالصرف كوجه لإعجاز القرآن . بينما نجد على العكس من ذلك أن كثيرين من أهل السنة ومن نادى بقدم القرآن أخذوا بمبدأ الصرفة كالأشعري والجويني وابن حزم وغيرهم .

وأخيرا فإن التحدي بالقرآن ما يزال قائماً ، ودواعي معارضته عند الناس ما تزال موجودة ، والقرآن يتحدى الناس حتى يوم القيامة . ولكن أحداً لم يستطع ذلك ولن يستطيعه أبداً . إن الناس قد يستطيعون تركيب الجملة واللفظ كما استطاعوا تركيب الحلية ، ولكن ليس من يقدر على إعطاء اللفظ والجملة والحلية روحها وحياتها سوى الله .

وظيفة الوحي وعلاقته بالعقل :

لمفكري الاسلام آراء متعددة حول وظيفة النبوة ، فالأشاعرة وأهل الحديث يقولون إنها أساس التكليف ، فلا تثبت الأحكام والمعارف والمبادىء إلا بواسطتها ، إذ لا واجب إلا بالوحي ، ولا حسن ولا قبح إلا به .

وذهب بعض المعتزلة إلى أن وظيفة الوحي تنحصر في الكشف عما أثبته العقل من أصول الأمور ومبادئها وإثبات القيمة الخلقية لبعض الأفعال المشكوك في قيمتها . دون إعطاء قيمة خلقية لهذه الأفعال ، إذ أن لكل فعل قيمته الخلقية الذاتية .

وكعادته حاول القاضي أن يتوسط ، فذهب إلى أن وظيفة الشرع أو النبوة — بالاضافة إلى التعبد — تفصيل ما تقررت جملته في العقل ، وفسر القاضي ذلك بقوله إن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل ، لكننا إذا كنا لانستطيع أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، فإن من مهمة الأنبياء القيام بهذا التعريف ، ومثل لذلك بحال الأطباء . فقد تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر وجلب النفع ، والطبيب يبين الفعل المناسب لتأمين ما تقرر في العقل .

ثم حدد العلاقة بين العقل والنبوة على اعتبار أن كل ما يعلم بضرورة العقل أو بالنظر فلا وجه لإضافته إلى السمع ، لأن السمع يرد فيه إذا ورد مؤكداً ، وإنما

يضاف إلى ذلك ما لا يعلم لولا السمع [١] .

وتبدو الضرورة إلى النبوة إذا علمنا أن العقل لا يدل إلا على ما فيه استدلال عقلي معلوم ، فأما ما ليس هذا حاله فلا دليل للعقل عليه .

يقول القاضي : « قد ثبت أن هناك أفعالا يكون المرء عندها أقرب إلى فعل الواجبات وتجنب القبائح . فالعلم بأنها ألطاف ومصالح لا يتأتى فيه الدليل العقلي ، وذلك لاختلاف أحوال المكلفين واختلاف الأزمان والأماكن وشروط الأفعال ، ولأن ما هو واجب على مكلف قد يحظر على آخر ، وما يحسن من أحدهم قد يقبح من الآخر . ومعرفة ذلك كله لا يكون إلا بالشرع ، وإلا فكيف تدل العقول على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبيح [٢] »

وإذا حاولنا أن نحدد وظيفة السمع من حيث الواجبات التي يقررها فإننا نستطيع إجمالها بما يلي :

١ ــ السمع يؤكد على الواجبات التي وردت في العقول إما بطريق الضرورة أو بطريق النظر والاستدلال . كوجوب النظر في الطريق المؤدي إلى معرفة الله . فإن في القرآن والسنة تأكيداً لهذا المعنى .

٢ ــ إنه يفصل جملة ما قررته العقول . فالعقل يكتشف المبادىء والقواعد والسمع يعين الأفعال الواجبة . فإذا ما تقرر في العقل وجوب شكر المنعم وعبادته ، فإن السمع هو الذي يدل على أعيان الأفعال التي بها يتعبد الناس أو يبين شروطها وأوقاتها وأماكنها . فالشرع يبين الاعيان ، والعقل يقرر الواجبات .

٣ ــ ثم إن السمع هو الذي يدل على كل ما له علاقة بالتعبد ، لأن التعبد يرد من جهة المكلف ، ويجب أن يتضح للمكلف ما قد كلفه ، ولا يكون ذلك إلا بالسمع ودلالته [٣] .

---

(١) المغني ١٧ : ١٠١

(٢) المغني ١٥ : ٤ ظ ، المغني ١٧ : ٩٣ .

(٣) المغني ١٧ : ٩٢

٤ ــ وبوجه عام لا يدل العقل إلا على ما لولا العلم به لما علم أن السمع صحيح ، أي أن العقل يعلم المقدمات التي تدل على صحة دلالة السمع ، وذلك كعلوم التوحيد والعدل ، وإلا كان الفرع دالا على الأصل وهذا لا يجوز .

وإذا نظرنا إلى الأصول الخمسة بناء على هذه القاعدة ، يتبين لنا أن أصول أدلة العدل والتوحيد لا تكون إلا بالعقل ، والسمع مؤكد وكاشف لها . أما الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأصول الشرائع فإن أصولها هي الأدلة السمعية . ويترتب على ذلك أن العقل هو أصل المعرفة ، وأنه الأساس لصحة السمع ، ويجب أن يتقدم عليه . فهل معنى هذا أن العقل مقدم على الشرع في مذهب القاضي ؟ لا نظن ذلك . لأن كلا من العقل والسمع من الله ، فمبادىء العقل والعلوم الضرورية ، والخاطر الذي يبعث المكلّف على النظر في طريق معرفة الله ، وخلق الأدلة السمعية والعقلية ، وجعل المكلّف بحيث يستطيع أن يستدل منها ، كل ذلك إنما هو من الله تعالى ، لكن بعضها يحصل مباشرة كالعلوم الضرورية والخاطر ، وبعضها يحصل بالواسطة كالاستدلال بالأدلة العقليــة والسمعية ، وعلى هذا فإن مثل هذا القول لايعد تحديداً لقدرة الله ، وإنما هو الأمر الطبيعي الذي تنسجم معه نظرية التكليف .

هذه هي نظرية النبوة التي يقوم عليها الاعلام بالسمع . واستنباط الأدلة السمعية ، إما أن يكون بالنظر والقياس مما يشبه النظر الذي نعرف به أدلة العقل والذي عرضنا له آنفا ، أو أن يكون بطريق خاص به هو البحث في الكتاب والسنة والقياس والاجماع مما يقع تفصيله في كتب أصول الفقه .

الفصل الثاني

البحث الأول : تمهيد في حقيقة المكلف
(الله) المكلف الحكيم
البحث الثاني : (العالم)
البحث الثالث : الذات الالهية
البحث الرابع : الصفات
البحث الخامس : صفات الذات
البحث السادس : صفات الأفعال والمعاني
البحث السابع : صفات النفي (ما يجب أن ننفيه عن الله)

البحث الأول

تمهيد في حقيقة المكلِّف

الله المكلِّف الحكيم

ذكرنا أن نظرية التكليف تعتمد على وجود مكلِّف ومكلَّف ، لأن التكليف قولاً وعملاً يتطلب وجود طرفين ، ثم أشرنا إلى أن الذي يحسن منه تكليف الخلق هو الله، فهو وحده الذي يصح منه التكليف لكونه قادرا على خلق الانسان حياً قادراً متمكنا من فعل ما كلِّف به، ولأنه قادر على أن يجازيه على فعل ما كلف بما يستحقه ، ولا يستطيع ذلك إلا الله ، ولا يصح من غيره الاعلام [1] والتمكين والمجازاة على الحد الذي يستحق بالتكليف [2] ، وأما ما نراه بين الناس من تكليف بعضهم لبعض فإنما هو على سبيل تبادل المصالح لا على وجه التكليف .

وإنما يحسن منه تعالى تكليف الناس لأن التكليف من فعله، وكل ما كان من فعل الله فلا ينفصل عن الحسن لأنه لا يفعل عبثا ، وأما وجه حسنه فما فيه من تعريض للمكلَّفين لمنافع عظيمة لا طريق للوصول إليها إلا بالتكليف ،

---

(١) الاعلام يكون بالعلم الضروري ونصب الادلة ، ونصب الأدلة هنا بمعنى جعل المكلف بحيث يستطيع أن يستدل على ما كلف به ، وليس القصد وجود الأدلة فقط . انظر عمدة المسترشدين للمحلي ٢ : ٢٨٥

(٢) المغني ١١ : ٣٩ ب

وكل تكليف هذا حاله فهو حسن إذا لم يكن فيه وجه قبح . ولا يتصور وجود القبح في التكليف . إذ لو وجد لما فعله تعالى وهو المنزه عن القبيح [1] .

وقد أورد القاضي عددا من الشروط والواجبات المتعلقة بالمكلِّف يمكن تلخيصها في الفقرات التالية :

١ — من شروط المكلِّف أن يكون عالما بحصول الشروط الواجبة في المكلَّف ليحسن منه التكليف ، وأن يعلم المكلف اضطرارا أو بنصب الأدلة بما كلفه ، وأن يمكنه بالاقدار وغيره . وأن يفعل به من الألطاف ما يمكنه من القيام بالتكليف[2] .

٢ — ومن شروطه أن يكون مريدا لثواب المكلف وجزائه ، وأن يوفره على من يستحقه .

٣ — ومما أوجبه الله على نفسه كمكلف وعدّه القاضي شرطا ، أن يعرض المكلَّف لثواب أعظم . ولا يرى القاضي ما يمنع من إطلاق لفظ الوجوب على الله ، لأن أحكام الأفعال لا تختلف في رأيه بين الشاهد والغائب ، وإنما لم يجز القول فرض على الله . لأن الفرض يقتضي مقدِّراً قدّر إيجابه عليه ، ولا يصح أن يوجب عليه الشيء من غيره ، فأما إذا التزم بالأمر بنفسه فلا وجه للمنع منه . ويخالف عموم الأشاعرة هذا القول .

٤ — ولم يشترط القاضي أن يكون الله آمرا بالشيء ناهيا عن ضده ، لأن ماهية التكليف برأيه هي الاعلام والاخبار ، وقد سبب هذا القول هجوما شديدا من الأشاعرة [3] . كما أنه لم يشترط أن يكون الله مريداً لفعل ما كلف حالا بعد حال . أي على الدوام ، فإنه متى أراده أولا أغنى عن تكرار الارادة قبل وجود

(١) وانظر لهذا البحث : الملاحمي : الفائق ٧٧ أ

(٢) من الالطاف ما يقارن التكليف ، فهي حينذاك تفضل ، ومنها ما يقارنه وهي نوعان : منها ما يجب تقدمه . أما ما تأخر عن التكليف فلا بد من القول بوجوبه عليه .

(٣) أصول الدين للبغدادي ٢٢١ ، ولم يشترط البغدادي الا أن يكون المكلف عالما قادرا لو ابتدأ بالألم لحسن منه .

الفعل ، وقصد القاضي أن يرد على من احتج بقوله تعالى « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » بأن الله يشاء فعل المكلف في كل حال يشاؤه الأخير .

٥ — وأخيراً لم يشترط القاضي عدم علم المكلِّف بأن المكلَّف سيعصي وأنه سيستحق العقاب ، لأن التكليف قد تحقق بمجرد الاعلام والاقدار والتمكين ، ولأن معرفة الله بذلك لا تؤثر على فعل العبد .

وقد تعرضت نظرية التكليف بسبب ذلك إلى تساؤلات وإلزامات [1] من الخصوم الذين استغربوا قول القاضي بأنه يحسن من الله تكليف مَنْ المعلوم من حاله أنه يكفر ويعصي ، واهتم القاضي بالاجابة على هذه الالزامات بالتفصيل في مواضع مختلفة من كتبه [2] .

ويمكن تلخيص ردود القاضي ، بأن مثل هذه المسائل إنما عظمت عند من لم يدركوا وجه الحكمة من التكليف وهو التعريض للثواب ، لذلك انقسم الناس إلى أقسام ، فمنهم من ألحد وجحد الصانع أصلا . ومنهم من ادعى أن الحكيم لا يفعل ذلك ومنع استحقاق العقاب أصلا . ومنهم من حسّن من الله كل فعل ولو كان قبيحا . واختلف هؤلاء في وجه حسن التكليف خاصة . فمنهم من قال إن وجه الحسن يرجع اليه تعالى . فما دام يفعله فهو حسن . وأجراه مجرى تكليف مَنْ المعلوم من حاله أنه يؤمن . وهذا قول الأشاعرة ومن تبعهم . وقال البغدادية إن تكليف الكافر لطف واعتبار لباقي المكلفين .

لكن القاضي ومعتزلة البصرة عموما لا يقرون هذه الآراء ، ويرون أن وجه الحكمة قائم في تكليف هؤلاء جميعا : المؤمنين والكافرين . ولا يختلف حال المؤمن عن حال الكافر إلا في أن أحدهما قد عُلم من حاله أنه يختار ما كلف فينتفع به ، وأن الآخر بخلاف ذلك . وهذا لا يؤثر في وجه الاختيار ، إذ لا تطابق

(١) الالزام : هو أن تحكم على المفكر حكما ما من خلال مبادئه أو نظرية يقول بها ، وان لم يقل ما ألزم به صراحة

(٢) شرح الأصول ، طبقات القاضي ، المحيط ٢ : ٢٤٣ أ ، المغني ١١ : ٤٠

بين علمه وإرادته لإيمان المؤمن أو كراهته لكفر الكافر . والضرر هنا لم يحصل بسبب التكاليف وإنما حصل الكفر من اختيار المكلف . والا كان العقل والحواس وكل قوى الانسان سببا للمضرة، فالذي سبب هلاك المكلف كفره وليس نفس التكليف ، لأن التكليف لم يزد عن كونه تمكينا من النفع الذي هو الثواب ، ومن الكفر الذي يصير سببا لهلاكه . ولا اختصاص في التمكين بأحدهما ؛ وإنما الاختصاص بالارادة والاختيار وهما من المكلف .

وقد تفرع عن ذلك أن يقال : هل يجب على الله إماتة من يعلم أنه يكفر ؟ إن القائلين بالأصلح وهم أكثر البغدادية يعتقدون ذلك . أما البصرية فقد أنكروا هذا القول لأنهم لا يعتقدون بوجوب الاصلح على الله . وأجاز (أبوعلي) على الله أن يميت من هذا حاله أو يبقيه .

وهناك تساؤل آخر هو : هل يصح منه تعالى زيادة شهوة مكلف إذا علم أن هذه الزيادة ستؤدي إلى مشقة ؟ اختلف المعتزلة في : هل يعد هذا من باب التمكين فيحسن ، أم هو من قبيل المفسدة فيقبح . وقد اعتبره أبو هاشم والقاضي من باب التمكين شريطة أن يزيد الثواب في حالة زيادة الشهوة . واعتبره أبو علي من قبيل المفسدة فلم يجزه .

بقي علينا أن نعلم العلوم التي استقر عليها التكليف جملة ، والعلوم التي يجب علينا معرفتها بالنسبة لما يتعلق بالمكلِّف الحكيم. إن جملة هذه العلوم أربعة هي : العلم بالمكلف وتوحيده ، والعلم بعدله وحكمته ، وانما وجب هذان العلمان لوجوب العلم بالثواب والعقاب ، وبسبب هذا الأخير أنه من اللطف في تكاليف المرء ، ثم العلم بالأفعال التي كلفها المرء فعلا أو تركا لأنها المطلوبة بالتكليف .

ان العلم بالله وتوحيده وعدله يسبق سائر الأنواع لأنه الأصل فيها ، وأما عن تعلق علوم العدل والتوحيد ببعضها حسب نظرية التكليف ، فإن أول ما يجب أن نعلمه هو كونه تعالى قادرا يستطيع أن يوصل الثواب والعقاب الى المستحق ، ثم أن نعلم كونه عالما لأن العلم باستحقاق كل مكلف ضروري لإيصاله اليه . ثم العلم

بكونه حيا حتى نعلم أنه غني عن ترك الثواب والعقاب ، ثم العلم بكونه سميعاً بصيرا وإلا جازت عليه الآفات فمنعت قدرته وجوزت عليه العجز . هذا بالاضافة إلى أن هذا يمنع العلم بكونه قديما ، ثم العلم بكونه موجودا وهو ضروري لمعرفته قديما . والحاجة إلى معرفة أنه قديم يثبت أنه عالم بذاته وقادر لذاته . أما كونه مدركا فلا يصح بمفرده لأنه يتعلق بكونه حياً . وأما الصفة الذاتية أو الصفة الأخص التي يقول بها القاضي مجاريا أبا هاشم فلا دخل لها باستحقاق الثواب والعقاب ، ولا ضرورة بالتالي لمعرفتها من المكلف . وأما وجوب معرفة صفات النفي فذلك حتى تمتنع مشابهته للمحدثات وإلا جاز العجز والحاجة عليه فبطلت قدرته على إيصال الثواب والعقاب لمستحقيه .

وتترتب علوم العدل على معرفة الله تعالى: وهي ضرورية قبل العلم باستحقاق الثواب والعقاب ، لأننا لا نعلم صحة إثابة الله وعقوبته إلا إذا علمنا أنه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب .

وهكذا تنتظم جميع بحوث العدل والتوحيد حسب نظرية التكليف منسجمة مع الغرض منه ، وهو التعريض للثواب والنفع .

أما الطريق إلى تحصيل ما يلزم المكلف من علوم العدل والتوحيد ، فإنه النظر والاستدلال دون سواه ، مع ملاحظة أن الله يُعلم جملة بالضرورة وتفصيلا بالاستدلال . ذلك لأن كلاً منا يدرك ضرورةً وجود مؤثر أو محدث للمحدثات ، وإنما الخلاف في حقيقة هذا المؤثر وتفصيله ، هل هو علة موجبة أم هو طبيعة نورانية أو جسمية ، وهذا هو الذي لا بد لتحصيله وتوضيحه من النظر .

بيد أن المعرفة بالله وكونه واحداً يعتمد على مقدمات ، هي معرفة العالم بما فيه من جواهر وأجسام وأعراض ، اذ الأدلة على ثبوته لا تتم إلا بالعلم بهذه الأمور ، لأنها تعتمد على أفعال الله ، وهي تتعلق بقاعدة ضرورية يعرفها كل عاقل وهي أن الفعل له فاعل ومحدث ، والعالم هو فعل الله ، ولذلك قدم القاضي معرفته .

وقد حاولنا في هذا الفصل أن نجمع بين علوم العدل والتوحيد . ومن أجل ذلك

أدرجنا في علوم التوحيد بحوث صفات الأفعال إلى جانب صفات الذات على اعتبار ان علوم التوحيد إذا كانت تتعلق بذاته تعالى فإن علوم العدل تتعلق بأفعاله.

وعلى هذا فقد جاءت البحوث الرئيسية لهذا الفصل على النحو التالي :

(١) العالم

(٢) ذات الله أو المكلِّف

(٣) صفات المكلِّف الحكيم

البحث الثاني

العالم

تختلف طريقة الكلاميين عن طريقة الفلاسفة في دراستها لله والعالم . فقد بحث الكلاميون في الطبيعيات من حيث تدل على الفاعل ، بينما نظر الفلاسفة فيها على أنها كائن موجود ، وتناول الكلاميون الإلهيات من حيث يدل الموجود على الموجد ، بينما نظر الفلاسفة في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته [١] . ولذلك كانت دراسة المعتزلة عموما للعالم الطبيعي من خلال أدلتهم على ثبوت الله .

وقد نسب بعض مفكري الاسلام إلى الباقلاني أنه أول من وضع المقدمات العقلية لعلم الكلام ، كإثبات الجوهر الفرد والخلاء والقول بأن العرض لا يقوم بالعرض ، إلى آخر هذه البحوث [٢] .

لكن الواقع يشير إلى أن المعتزلة كانوا أسبق الى وضع هذه البحوث ، فقد نسب القاضي ذلك لأبي الهذيل العلاّف ، وتابعه هو مع شيء من التنظيم والتفصيل ، فجعل بحوث الطبيعة مقدمة لأبواب التوحيد من حيث أنها تدل على وجود الله ، على اعتبار أنها محدَثة وكل محدَث بحاجة إلى فاعل .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٣ : ١٠٤٨

(٢) المرجع السابق ٣ : ١٠٤٧

وكعادتهم ، اختلف رجال المعتزلة في نظرتهم إلى العالم ، لكن آراءهم في هذا الموضوع لم تختلف كثيراً عن آراء سائر مفكري الاسلام ، وكان يجمع بينهم عدد من المبادىء أهمها : الاعتقاد بأن العالم وجد من قبل الله بالخلق ، وان الله خلقه من العدم ، وان العالم لما كان محدثا فهو متناه ، ولذلك قال معظمهم بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد التي تبدو أهميتها ليس في الاستدلال بها على الفاعل وهو الله فحسب ، وانما لأنها من الأدلة على حدوث العالم أيضا ، وهكذا فالفلسفة الطبيعية تتلخص عند القاضي بالعبارة التالية : الله قديم وخالق للعالم ، والعالم محدث مخلوق من العدم ، وسنبحث فيما يلي تفصيل هذا الرأي .

إن ما في العالم ينقسم إلى قسمين كبيرين :

١ ـ الموجودات

٢ ـ المعدومات

والموجودات نوعان : أ ـ ما لا أول له ، ولا يتصف بهذه الصفة على الحقيقة إلا الله الذي لا يجمع بينه وبين الموجودات شيء إلا الوجود لتميزه بالقدم . ب ـ وما يكون حاصلاً عن أول وهي المحدثات .

والمحدثات كذلك على نوعين : ١ ـ الجواهر ، وهي كل ما يتميز عند وجوده وتكون منفردة أو مجتمعة في أجسام ٢ ـ والأعراض وهي الموجودات التي لا تتميز عند الوجود ، أو هي التي تعرض في الوجود ولا تلبث كما تلبث الجواهر[1] .

واليك نظرة سريعة على كل من الجواهر والأعراض :

الجواهر : الجوهر في اللغة أصل الشيء ، فيقال جوهر هذا الشراب طيب ، أي أصله الذي أخذ منه .

(١) ذهب أبو القاسم إلى أن في الاعراض متماثلا ومختلفا ، وحكي عن عباد في الأعراض انها لا تخالف غيرها على أساس أن المخالف يخالف بخلاف وهو عرض . والعرض لا يحله عرض ، وقد علق القاضي بأن هذا خطأ . المغني ٤ : ١٣١ و .

وقد عرفه القاضي بأنه ماله حيز عند الوجود ، ويقصد بالمتحيز ما يختص بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه ويشغل قدرا من المكان[1] .

ويختص الجوهر بصفات أربعة هي : الجوهرية والتحيز والوجود والكينونة في جهة ما ، واختصاصه بصفة الجوهرية لذاته فقط ، أما تحيزه فمن مقتضى صفة ذاته ، ووجوده يكون بالحدوث وهو من الله ، وكونه كائنا في جهة يعتمد على كونه متحيزا ، وغني عن الاشارة أن هذه الصفات تختص بها آحاد الجواهر أي الجواهر قبل اجتماعها مشكلة الأجسام ، لأنها حينذاك تستحق صفات أخرى غيرها كالحياة وسواها .

إن التحيز شرط أساسي في إثبات الجوهر لمخالفة أصحاب الهيولى الذين يقولون بامكان تجرد المادة عن الصورة ، ولذلك لم يجز القاضي أن تكون هذه الصفة عارضة عليه بالوجود . والتحيز هو الذي يوجب الجهة وما يترتب عليها من أعراض وأكوان مختلفة ، كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، ويجوز أن يخلو الجوهر من جميع ما يصح أن يوجد فيه من لون وطعم ورائحة . إلا أنه يستحيل أن يوجد عارياً عن الكون لأنه لا يجوز وجوده غير متحيز ولا يكون متحيزاً إلا بالأكوان[2] .

وإذا تساءلنا عن الذي يدرك من الجوهر وكيف يدرك : وجدنا ثلاثة آراء : أحدها يقول بأن الجوهر نفسه لا يدرك وإنما تدرك أعراضه وهذا قول الصالحي . والآخر يرى أن الجواهر هي المدركة والأعراض لا تدرك ، وهو رأي الكلابية ، أما القاضي وأبو هاشم ومن وافقهما كابن متويه فقد أنكروا أن تدرك الجواهر إلا مع

(١) انظر التذكرة لابن متويه ٦ ب ، وقد استقينا آراء القاضي حول العالم من هذا الكتاب لضياع أجزاء المغني الاولى ، وكونها مختصرة في المحيط والأصول .

(٢) الكون هو ما يوجب كون الجوهر كائنا في جهة ، والأسامي تختلف عليه ، فمتى حصل عقب ضده فهو حركة ، واذا وجد عقب مثله فهو سكون ، ومتى كان مبتدأ فهو كون ، وهو موجود في الجوهر حال حدوثه ، فان حصل بقرب هذا الجوهر آخر يسمى مجاورة ، ومتى كان على بعد منه يسمى مفارقة ومباعدة ، التذكرة لابن متويه ٥١ ب .

الأعراض. ولذا اشترطوا لإدراك الجواهر اجتماع حاستين لا حاسة واحدة .

الجزء الذي لا يتجزأ : ان هذا الجوهر المتحيز الموجود الكائن في جهة ما هو العنصر الأول في تكوين الأجسام . وهو الحد الذي يقف عنده تجزؤها ، وهو ما يسميه الكلاميون باسم الجوهر الفرد . فالقاضي يأخذ برأي أغلب الكلاميين والمعتزلة بوجود الجزء الذي لا يتجزأ ، وهذا ما يدعونا الى استعراض سريع لمعنى هذه النظرية وقيمتها في تاريخ الفكر الاسلامي .

يمكننا أن نحدد آراء الاسلاميين في الجزء الذي لا يتجزأ في الاتجاهات التالية :

١ ـ الجزء الذي لا يتجزأ جسم ، وهو يحتمل الأعراض ، ويعزى هذا الرأي للصالحي . فالجوهر بموجب هذا الرأي جسم صغير (١) .

٢ ـ ذهب أبو الهذيل وهو أول القائلين بالجزء من المسلمين إلى عدم إطلاق أية صفة على الجزء .

ويتلخص رأيه في الجوهر ، بأن الله يقدر على أن يفرق الجسم ويبطل كل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، وليس للجزء جسم ولا مساحة ولكنه يقبل الاجتماع والمفارقة لغيره ، ويصح عليه الحركة والسكون والأكوان يمنة ويسرة والانفراد ومماسة ستة من أمثاله ليكون جسما ، ولا يجوز عليه اللون والطعم والحياة والقدرة فكل هذه من صفات الأجسام ، والجوهر الفرد عنده بمثابة النقطة الهندسية التي هي أساس الخط الرياضي .

وقد قال بمثل هذا القول في الأجزاء عدد من فلاسفة الهند واليونان كديموقريطس ولوسيبوس وأبيقور ، مع بعض الاختلافات التي سنعرض لها فيما بعد .

٣ ـ واعترف له بعضهم ببعض الصفات ، ومن هؤلاء أبو علي الجبائي ، فهو يرى أن الجزء الذي لا يتجزأ ليس جسما ولا مساحة ولا حجما ، ولكن

(١) المقالات للأشعري ٣٠١

تجوز عليه الحركة والسكون والأكوان والمماسة والطعم والرائحة ، ولا يجوز عليه الطول والتأليف والعلم والحياة والقدرة . وقد أخذ القاضي بهـذا الرأي . وأضاف إليه القول بجواز انفراد الجوهر بالوجود عن الجسم . وصحة وصفه بالتحيز . لأن الصفة هي التي تصحح له إمكان الأكوان . كما أن الجواهر في رأيه تدرك لمساً ورؤية أي بحاستين كما ذكرنا آنفا . إلا أنه يستحيل على الجوهر الفرد البنية المخصوصة التي تهيء له كونه حيا . لأن ذلك لا يتم الا بالتقائه مع الجواهر الأخرى (١) ومن صفات الجواهر عنده البقاء أكثر من وقت واحد على عكس الأعراض التي لا تبقى وقتين (٢) . وأنكر البعض صراحة انفراد الجزء . واعتبروه مجرد شيء معلوم ومحتمل في الأذهان ، ومن هذا الرأي عباد بن سليمان (٣) .

٥ ـ وأخيراً فقد امتنع بعض مفكري الاسلام عن القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، ومن هؤلاء النظّام من المعتزلة وابن حزم من الظاهرية . وكل من يحسن القول من الأوائل على حد تعبير ابن حزم (٤) . فمن رأي النظام أنه لا جزء مهما صغر الا ويحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية . فليس في العالم جزء لا يتجزأ . وكل جزء انقسم إليه فهو جسم أيضا (٥) . وعلى هذا الرأي عدد من فلاسفة اليونان كأرسطو وبرمنيدس وزينون والرواقيين (٦) . وبسبب هذا نسب الشهرستاني إلى النظام موافقة الفلاسفة (٧) . وقد حاول القاضي أن يلتمس للنظام تفسيرا لقوله بانقسام الاجزاء إلى ما لا نهاية يتفق مع النظرية العامة عند المتكلمين . ففسر الانقسام الذي افترضه النظام على أنه انقسام بالقوة لا بالفعل . لكن القاضي عاد فذكر أن ذلك لا بد أن يؤدي أخيرا إلى القول بالانقسام بالفعل ما دام قد أقر

(١) المقالات ٣٠٧ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣٦٤ ، المغني ٤ : ١١٢ و
(٢) التذكرة ٣٤٣
(٣) المرجع السابق
(٤) الفصل لابن حزم ٥ : ٩٢
(٥) بالاضافة إلى المراجع السابقة انظر ابن متوية ٤٨ أ
(٦) مذهب الذرة للدكتور بينس
(٧) الملل والنحل ١ : ٥٥

إمكان وجود أجزاء بلا نهاية . وما يتصور إمكانه يمكن أن يوجد (١) .

أهمية القول بالجوهر الفرد وأسبابه : كان لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ أهمية كبيرة عند مفكري الاسلام إذ لم يقتصر اعتناقها على جمهور المعتزلة ، وإنما تلقفها الأشعري ورسم لها حدودها مع من تبعه من الأشاعرة وغيرهم من الكلاميين . فلماذا كانت بهذه الأهمية عند هؤلاء جميعا .

١ ــ كان العلاف يحاول أن يحل بها مشكلة التغير والثبات في العالم ، وتفسير كيفية ارتباطه الدائم بالله مع تغيره حسب القوانين والأسباب التي خلق عليها (٢) فافترض أن العالم يتكون من هذه الذرات البسيطة التي تنحل اليها جميع الموجودات والتي تتحرك مجتمعة فيحدث الكون . وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد . الزمان حركتها . والمكان هو تحقق هذه الذرات المنفصلة فيه (٣) .

فليس في العالم إلا الله وهذه الجواهر التي تتحرك في الخلاء الموجودة فيه ، وكل ما تراه من كائنات ليس إلا أعراضا أو أحوالا ذاتية تعرض لهذه الجواهر ، وكل ما يحدث من تغير هو أعراض لها . والله هو الذي أوجد الحركة والسكون فيها لأنها لا تتحرك بذاتها .

ولم تحز نظرية أبي الهذيل موافقة قاضي القضاة .

٢ ــ تفسير حدوث العالم ، وبالتالي اثبات وجود المحدث ، فإذا كانت الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وكانت هذه الأجزاء لا تنفك عن أعراض معينة هي حادثة أيضا ، فإن الجسم لا بد أن يكون حادثاً لأنه لا يسبقها ولا ينفك عنها ، ومن القواعد المقررة عند الكلاميين أن ما لا يسبق الحوادث ولا يخلو عنه فهو حادث مثله. ويمكن الوصول إلى هذه النتيجة من وجه آخر ، إذ ما دامت الأجسام تتألف

(١) التذكرة : ١٥ أ

(٢) نشأة الفكر الفلسفي ٣٩٧

(٣) المرجع السابق ، و دوبور ٨٤ ــ ٨٦

من أجزاء لا تتجزأ فهي محدودة . والمحدود ممكن . والممكن لا بد له من واجب يؤثر في ايجاده . وقد كان هذا قدرا مشتركا بين الأشاعرة والمعتزلة .

ومع أن القاضي يعتمد على هذه الطريقة لإثبات الله إلا أنه لا يعتبر نفي الجزء موجباً لعدم معرفة الخالق . وانما الذي يلزم عنه هو القول بقدم الأجسام ومن ثم العالم ، من حيث أن اللامتناهي لا يصح وجوده . فكيف يعتقد حدوثه ثم يعتقد أنه بلا نهاية (١) .

٣ ــ تفسير علم الله وقدرته : لما كان علم الله محيطا بكل المعلومات فإن هذا يوجب أن تكون أجزاء العالم والأجسام متناهية . وكذلك القول في قدرته. فما دام الله هو الذي ألف أجزاء الجسم فإنه يقدر على تفريقها حتى لا يكون بينها شيء من التأليف . لكن بعض الكلاميين لم يوافقوا على الشطر الأول من هذا التفسير ، وهو تناهي الأجزاء والأجسام لأنه قد يؤدي من جهة أخرى إلى شبهة أن يكون علم الله محدودا .

٤ ــ تأكيد فناء الأجسام وإعادتها ، وما يترتب عليه من المعاد الجسماني : وهذا رأي غالبية مفكري الاسلام لارتباطه بعقيدة البعث والجزاء . ولا صحة لما شنع به ابن الراوندي على الجاحظ وأنكره القاضي والمعتزلة . وما دام العالم مكونا من أجزاء لا تتجزأ معلومة من الله بذواتها فإنه يمكن إعادتها كما كانت .

٥ ــ حاجة العالم إلى الخلق المتجدد والعناية المستمرة : وقد تكون هذه الفكرة أوضح عند متأخري الأشاعرة . وملخص هذا الرأي أن الأجسام والأعراض القائمة بها ، والحركة والزمان ، كل ذلك يتألف من أجزاء لا تتجزأ . متماثلة لا تختلف إلا بأعراضها . هذه الأجزاء تتحرك في خلاء لتمكن الجواهر من الاجتماع والتفرق بسبب استحالة تداخل الأجسام. ولما كانت الأجسام والأجزاء تشتمل على أعراض لا تنفك عنها . وكانت الأعراض لا تبقى سوى وقت واحد. فإن الله يخلق الأعراض

(١) التذكرة ١٥ أ

في كل وقت . ولما كانت الجواهر لا تخلق منفردة عن الأعراض فكأن الجواهر تخلق في كل وقت . وهكذا فإن الكون مجموعة من الجواهر بأعراضهـا والله هو الذي يمسك هذا الكون في مجموعه وأجزائه وهو الذي يخلق الجواهر بأعراضها خلقا مستمرا في كل آن [1] وبهذه الطريقة تتهدم نظرية أرسطو بقدم المادة لقدم المحرك الأول . بيد أن هذه النظرية إذا تطابقت مع آراء معتزلة بغداد الذين نفوا بقاء الجواهر إلا بمعنى تجدد خلقها من الله . فإنها لا تتطابق تماما مع رأي القاضي في بقاء الجواهر أكثر من وقت واحد .

مصدر هذه النظرية : في تحديد مصدر هذه النظرية آراء متعددة . فقد ذكر بعضهم أنها اقتباس من اليونان . وزعم البعض أنها هندية الأصل . ومال آخرون إلى اعتبارها فكرة خاصة بالمسلمين .

والذين ردوا هذه النظرية إلى فلاسفة اليونان كانوا على رأيين : ذهب أكثرهم إلى أنها مستمدة من آراء ليوسيبوس وديموقريطس وابيقورس [2] . ومن هؤلاء سانتيلانا وموتك . وذهب دوبور إلى أن نظرية الكلاميين أقرب إلى قول اناكساغوراس منها الى آراء ديموقريطس والطبيعيين [3] .

أما الدكتور بينيس ومن قبله هورتن . فقد زعما أن مصدر هذه النظرية في المذهب الذري عند الهنود . على اعتبار أن المعتزلة والهنود يعتبرون المعدوم شيئاً . وأن كلا من الفريقين أعطى الجوهر الفرد أوصافا متشابهة .

والواقع أن النظرية الاسلامية اذا كانت تشبه من بعض الوجوه نظريات مماثلة

---

(١) دوبور ٨٧ ؛ ومقدمة مذهب الذرة للدكتور بينيس .

(٢) وكان الأولان يقولان بأن كل شيء مكون من ذرات لا تقبل الانقسام من الوجهة المادية وإن قبلته من الناحية الهندسية ويفصل بين هذه الذرات خلاء . وقد كانت هذه الذرات منذ الأزل وستبقى حتى الازل اذ يستحيل فناؤها ، وهي في حركة دائمة لا نهاية لعددها أو عدد أنواعها .

(٣) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ١ : ١١٦ .

في غيرها من الفلسفات إلا أن جوهرهـا مختلف . فهي تغاير مثيلتهـا اليونانية بأن هـذه تعتقد بآلية تتحكم في العالم ومصدر الذرات . بينما هي عند مفكري الاسلام تستمد من مذهب روحي يؤمن بأن كل ما في العالم من وجود وحركة وفناء لا يتم إلا بإرادة الهية . ثم إن الجواهر عند الكلاميين توجد في زمان وتنتهي في زمان . والزمان حادث فهي حادثة ، بينما هي عند ديموقريطس وغيره أزلية باقية . أضف إلى ذلك أن الجزء عند أغلب القائلين به من الاسلاميين لا يوجد في الطبيعة منفردا — كما هو رأي ديموقريطس — وانما هو متحقق في الأجسام . كما أن النظرية الاسلامية تختلف عن مثليتها الهندية التي يمثلها مذهب الجينا الهندي ، لارتباط وجود الجوهر عند المسلمين دائما بالقدرة الالهية لأنه فرع عليها . فما دام الله قادرا على كل شيء فهو قادر على تفريق الجسم إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع .

ولعل المفكرين من المعتزلة وجدوا أنفسهم أمام عدة نظريات في تعليل العالم . ولعلهم عرفوا شيئاً عن النظريتين اليونانية والهندية . فأخذوا من هنا او هناك آراء متفرقة . إلا أنهم لم يقتبسوا منها مذهبا فكريا كاملا بل كونوا مذهبـا خاصا بهم اختلفوا فيه في بعض التفاصيل واتفقوا على المبدأ العام [1] . يؤكد ذلك ما ذكره ابن متويه نقلا عن أبي هاشم والقاضي أثناء حديثه عن الجزء الفرد . إذ أنه لم يشر إلى الفلسفة الهندية . ولا إلى ديموقريطس أو مذهب الذريين . وإنما أشار إلى مشابهة الجزء لقول إقليدس بأن النقطة لا جزء لها . وروى عن أرسطو أنه أشار إلى أن الخط ينقسم طولا ولا ينقسم عرضا لأنه مجموعة نقاط . وأن السطح ينقسم في الجهتين . والجسم في الجهات الثلاثة . كما ذكر أنه حكي عنه وعن غيره أن الخط له بعد واحد . والسطح له بعدان . والجسم له ثلاثة أبعاد . وكل هذا يعتمد على القول بأن النقطة جزء لا يتجزأ . وقد علق أبو هاشم على ذلك بقوله إن هذا «موافقة لما نقوله في الجزء . وإلا فلو لم يقف على حد لوجب أن يكون الخط والسطح كالجسم

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار ٢٩٧

في أن لها ابعادا بلا نهاية ، ولم يثبت بين بعضها وبعض فصل [١]» .

الأجسام : الكلام على الأجسام متعلق بنظرية الجوهر الفرد ، لأن الجسم عند أغلب الكلاميين والمعتزلة مؤلف من هذه الجواهر .

ويمكن تحديد الجسم بأنه أصغر جزء طبيعي له خواص وصفات معينة ، على اعتبار أن الجوهر أصغر جزء خال من الصفات الطبيعية للمادة يدخل في تكوين الأجسام [٢] .

ونستطيع أن نحدد آراء الاسلاميين في الأجسام على النحو التالي : [٣]

١ — منهم من جعل الجزء الواحد جسما فسوى بينه وبين الجوهر الفرد ، وقال بأن الجزء حامل للاعراض . وهذا رأي الصالحي وجماعة من الروافض ، وعلى هذا الأساس وصفوا الله بأنه جسم واستحقوا من القاضي لفظ المجسمة .

٢ — وذهب بعض المعتزلة إلى أن الأجسام أعراض ، ومن هؤلاء النظام وضرار ابن عمرو وحفص الفرد وأبو الحسين النجار . ورواه القاضي عن معمر أيضا . وقد علق القاضي على ذلك بقوله : «أن رأي النظام مع خطئه منسجم مع نظريته في الأعراض أنها أجسام لطيفة . فلم يصح عنده من الاعراض الا الحركة » وقد وافقه هشام بن الحكم في كون بعض الأعراض أجساما كالألوان والطعوم والروائح . أما ضرار وحفص ومعمر . فإن ما قرروه من أن الاجسام اجتماع أعراض لا يصح إلا إذا أخذوا برأي النظام أنها أجسام ، لذلك فقد انتقد القاضي رأيهم في أنه لا يصح القول بأن الأجسام أعراض مجتمعة إلا إذا كانت الأعراض مما يصح أن يتجزأ ويتعاظم ويتحيز ، وكل هذا لا يجوز على الاعراض . وفي محاولة من القاضي لالتماس العذر لهم من هذا التناقض قال : لعلهم قصدوا بقولهم الأعراض ، تلك التي يصح عليها البقاء عندهم كاللون والطعم والحرارة والبرودة ، دون الاكوان كالاجتماع والافتراق

(١) التذكرة ٤٨ أ

(٢) المرجع السابق ١ : ٧

(٣) مقالات الأشعري ٢ : ٣ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ والمحيط ١ : ١٨ و ، والتذكرة ١ : ٧ ، ٨

والسكون والحركة . وإذا صح أنهم قصدوا هذا المعنى فإن قولهم لا يختلف كثيرا عن قول النظام وهشام في أن الاعراض أجسام لطيفة .

٣ — وأكثر الكلاميين والمعتزلة على أن الجسم يتألف من اجتماع الجواهر ، إلا أنهم اختلفوا في عدد الأجزاء التي يتكون منها الجسم . ويمكن أن نميز بين أربعة آراء : فمن رأي الأشعري أنه يتألف من جزأين فقط ، واشترط أبو القاسم اجتماع أربعة ، وعند أبي الهذيل يتألف الجسم من ستة أجزاء ، أما أبو هاشم وأبو عبدالله البصري وقاضي القضاة فقد قالوا بوجوب اجتماع ثمانية أجزاء حتى يتكون الجسم ، ومن هنا جاء تعريفهم للجسم أنه الذاهب في الجهات الثلاث طولا وعرضا وعمقا ، فيتركب الطول أو الخط من اثنين منهما ، والعرض من اثنين آخرين ، ويتشكل السطح من أربعة ، ثم يقوم فوق هذه الاجزاء أربعة أخرى ، فيتشكل العمق .

والأجسام في رأي القاضي لا تكون الا متحيزة وموصوفة بعرض ، أي أنها لا تخلو من الأكوان ، وقد أراد برأيه هذا معارضة أصحاب الهيولي الذين جوزوا انفصال الأصلين ، وذهبوا إلى أن الأعيان (الأجسام) قديمة والتراكيب محدثة . وذكر القاضي أنهم عبروا عن ذلك بعبارات «هائلة» نحو الاستقص والطبيعة والعنصر والهيولى . ولا شك أنه يقصد بنقده هنا أرسطو ومن أخذ عنه من فلاسفة الاسلام رأيه في الصورة والمادة ، فمادة العالم عند أرسطو قديمة ، والله يحرك العالم أو يعطيه صورته ، وهذا قول بقدم العالم لا يرضاه أبو الحسن ، أضف إلى ذلك أنه لو صح انفصال الأجسام عن الأكوان فيما مضى لصح انفصالها عنها الآن . وهذا ما يكذبه الواقع .

ولا بد أن يكون الجسم متحيزا عند الوجود ، لأن التحيز من مقتضى صفات الذات ، ولا يكون ذلك إلا وهو كائن ، والكائن يكون على هذا النحو باجتماع أو افتراق أو سكون أو حركة ، وحاجة الجسم إلى المكان تبدو في حالين : في حالة كونه حيا متصرفا إذ يحتاج إلى المكـــان ليقله ويثبت عليه . وفي حالة كونه ثقيلا ، وهو مستغن عن المكان في غيرهما .

ولا يجوز تداخل الأجسام والجواهر بعضها مع بعض ، إذ لا يصح وجود جسمين

أو جوهرين في وقت واحد في مكان واحد ، ولذا كان لا بد من وجود الخلاء الذي تتحرك فيه الأجسام [1] .

الأعراض : العرض لغة ما يقل لبثه ، ولذا سُمي السحاب عارضا ، وحدده القاضي اصطلاحا بأنه ما يعرض في الوجود ولا يجب له من اللبث ما للجواهر ، أو بأنه ما لا يشغل حيزاً عند حدوثه [2] ، وهكذا فإن أهم ما تتميز به الأعراض عن الجواهر هو التحيز والبقاء .

وقد انقسمت مذاهب المسلمين بالنسبة للأعراض على النحو التالي :

١ — أثبتها جمهور المعتزلة والزيدية .

٢ — نفاها بعض الفلاسفة وحفص الفرد وعبد الرحمن بن كيسان الأصم .

٣ — قال النظام إن الألوان أجسام لطيفة ، ولم يثبت إلا الحركة عرضا على ما هو مفهوم عند العموم ، وعلى ذلك فإنه لم يثبت العرض إلا أنه الجسم نفسه أو جزء منه . فرد جميع الأعراض سوى الحركة إلى الأجسام [3] .

٤ — وذهب متأخرو المعتزلة إلى رأيين : فأما أبو هاشم والقاضي ومن تابعهما فقد أثبتوا الأعراض على أنها معان توجب حصول الجواهر على صفات

(١) القاضي هنا لا يخرج عن الخطين العامين للمعتزلة ، فان من قال بالجوهر كأبي الهذيل وغيره منعوا أن يكون جسمان في مكان واحد لارتباط العرض دائما بالجسم ، وبما أن الجسم يشغل حيزا معينا فلا يصح وجود جسمين في حيز في آن واحد . وأما النظام ومن نفى الجوهر وقال ان الأعراض أجسام لطيفة فقد أجاز أن تتداخل مع بعضها .
بالاضافة إلى المراجع السابقة ، انظر الايجي ، ٢٥٦ ، الفصل لابن حزم ٥ : ٣٨ — ٣٩ .

(٢) المغني ٦ : ١٦٦

(٣) فالعالم عنده جسم وحركة ، وقد حاول هوروفتز أن يجعل نفي الاعراض أثرا من فلسفة الرواقيين ، كما حاول هورتن أن يجعله من آثار الفلسفة الهندية . ولعل ما يؤيد رأي الأخير أن النظام عاش في البصرة وكانت له صلات مع الهنود والسمنية ، وقد أخذ عن هؤلاء فكرتهم أن التغيير مستحيل ، وهي أساس نظرية الكمون ، انظر النظام ، للدكتور أبو ريدة ١١٧ — ١١٨ ، والبير نادر ١ : ١٧٢ ، ودوبور ٧٨ .

خاصة ، فيجعلون الكون معنى يوجب حصول الجوهر في ذاته . ونفى أبو الحسين البصري وأصحابه كون الاعراض معان ، وأثبتوها **أحكاماً وصفات** . فقد أرجعوا الحركة إلى كون الشيء متحركا ، والسكون إلى كونه ساكنا ، ولم يثبتوا معنى يوجب ذلك ، فالكون حسب هذا الرأي ليس إلا حصول جوهر في محاذاة جوهر آخر . وهكذا باقي الأعراض [1] . وهذا الرأي في نظرنا أقرب إلى الصواب .

والذين أثبتوا الأعراض ميزوا بينها وبين الجواهر تمييزا واضحا ، فالجواهر تتحيز والأعراض لا تتحيز ، والجواهر تبقى والأعراض لا تبقى ، والجواهر لا تحل في غيرها وانما تحل بها الأعراض .

وأكثر الأعراض ترددا في كتابات القاضي الأفعال بأنواعها المختلفة والأكوان. فعنده أن أفعال العباد وأفعال الله أعراض لأنها لا تبقى ولأنها في تغير مستمر ، أما الأكوان فهي الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق . والسكون المطلق [2] ، وبما أن القاضي من الذين يثبتون الأعراض معاني . فقد عرف الحركة بأنها المعنى الذي يوجب انتقال المتحيز بها من جهة إلى جهة . وعرف السكون بأنه المعنى الذي يلبث به المتحيز في الجهة وقتين فصاعدا ، والاجتماع بأنه الكون في محلين على سبيل القرب ، والافتراق بأنه الكون في محلين على البعد ، والسكون المطلق بأنه ما يثبت للموجود عند وجوده .

وقد اختلف المعتزلة في طريقة إثبات الأعراض . فكان لأبي هاشم رأيان : قال مرة: إنها تثبت بالاضطرار ووافقه في قوله هذا أبو الحسن البصري ومدرسته. وعلل ذلك بأن أحدا لا يشك في حصول أجسام في العالم في محاذاة بعضها وأن بعضها متحرك وبعضها ساكن . وقال مرة أخرى : إن الأعراض لا تعرف إلا استدلالا . أما القاضي فقد ذهب إلى أن في الأعراض ما يعرف ضرورة نحو ما نعلمه من تصرفاتنا أو تصرفات غيرنا من الأحياء مما نشاهده . أما ما يقع في الجماد.

(١) طبقات القاضي ٥٨ ب عن المسترشدين للمحلي ١ : ١٢٧ ، الفائق للملاحي ٦ ب .
(٢) المحيط ١ : ١٠ — ١١ . والفائق للملاحي ٦ ب

من الأعراض ، وما يتجدد منها في السماء والأرض ، فإنه يعرف بدلالة [1] .

والأعراض على أجناس : ميز القاضي بينها على أسس مختلفة :

أ ــ الاعراض من حيث المحل : وهي نوعان :

١ ــ ما يحل في محلين : وهذا لا يكون إلا في التأليف أي في التقاء جسمين أو جوهرين .

٢ ــ ما يحل في محل واحد : وهو نوعان ، فمنه ما يختص الجملة كالشهوة والظن والاعتقاد ، ومنه مــا يكون في جزء منهــا كاللون والسكون والاعتماد والصوت .

ب ــ الاعراض من حيث البقاء وعدمه : الحركات لا تبقى على قول أبي الهذيل والقاضي ، أمــا الألوان والطعوم والأريج والحياة والقدرة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأكوان والتأليف فباقية .

جـ ــ الاعراض من حيث كونها علة : ميز القاضي بين ما يكون علة لغيره من الأعراض وبين ما لا يكون ، ومعنى أن العرض علة لغيره أنه يوجب له صفة ، وهذا كالأكوان فيما يختص المحال وكالمعاني التي ترجع إلى الجملة .

د ــ أصل الاعراض : اختلف المعتزلة من حيث قدرتنا على الاعراض أو قدرة الله عليها .

ومن أشهر أقوالهم ما ذهب إليه معمر من أن الله لم يخلق الا الأجسام ، أما الأعراض فإنها من اختراعات الاجسام ، إما طبعا كما يحدث الإحراق من النار والحرارة من الشمس ، أو اختيارا كالحركة من الحيوان والسكون والاجتماع والافتراق ، ويظهر أن معمراً قال هذا بقصد تنزيه الله عن المكان ، لأن المكان يستلزم التحرك والسكون ، والله منزه عنهما ، فلو أنه قدر على الحركة والسكون لاتصف بهما .

(١) المحيط ١ : ١٠ ــ ١١ ، والفائق للملاحي ٦ ب

لكن فعل الحركة في الأشياء لا يستلزم أن يكون الفاعل متحركا . وقد رد القاضي على معمر مبيناً أن الله تعالى لا يخلق بالاعتماد أي بالاستناد على شيء ، وإنما خلقه بالاختراع والمباشرة ، ومن هنا جاز منه القدرة على الاعراض ، وحق أن الله يفعل الاعراض جميعا بالاختراع . باستثناء أفعال العباد .

وعلى أساس هذا القول ميز أبو الحسن بين نوعين من الأعراض : ١ ــ ما لا يقع تحت مقدورنا وهو من مقدورات الله ، وهي الألوان والطعوم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والشهوة والنفرة ــ ٢ ــ ما يدخل تحت مقدورنا وهي أفعالنا ، سواء كانت أفعال الجوارح أو أفعال القلوب . ومن أفعال الجوارح التأليفات والاعتمادات والأصوات والأكوان ، ومن أفعال القلوب الاعتقادات والارادات والكراهات والظنون والأنظار .

وأخيراً هل تستحيل الأعراض أجساما والاجسام أعراضا ، لم يبحث القاضي هذا الموضوع ويظهر أنه ينفي هذا التحول ــ وإن بقي الأمر متروكا دائما للقدرة الالهية ــ فالمعتزلة تقول بنظام ثابت يقوم على تميز كل من الجواهر والأجسام عن الأعراض وثبات صفات كل منهما ، وعلى علم الله بالمخلوقات علما أزليا كما هي عليه . ويشير ألبير نادر إلى أنه يستحيل مثل هذا التحول لسببين : السبب الطبيعي المتعلق بحقيقة الجواهر والأعراض ، والسبب الميتافيزقي المتعلق بعلم الله بالأشياء على ما هي [1] ، لكننا لو تصورنا حصول مثل هذا التحول ، فإن هذا لا يعني حدوث تبدل في علمه تعالى ، بل يكون التحول الحاصل هو ما تم في علمه تعالى منذ الأزل .

المعدوم : لم تختلف آراء المعتزلة عن آراء سائر مفكري الاسلام من حيث تقسيم المعلومات إلى موجودات ومعدومات ، إلا أنهم اختلفوا عنهم كثيراً في تحديد معنى الموجود والمعدوم ، ولم يقل اختلاف المعتزلة فيما بينهم حول هذا الموضوع عن اختلافهم مع الآخرين .

(١) البير نادر ، المرجع السابق

ويمكن اجمال هذه الآراء [1] في اتجاهين رئيسيين :

١ — اتجاه أهل السنة عموماً إلى التوحيد بين الوجود والشيء أو الماهية . ويتضح هذا من تعريفاتهم للوجود والمعدوم والشيء ، فالموجود هو الشيء الثابت والشيء هو الموجود . والمعدوم هو المنتفي الذي ليس بشيء .

٢ — اتجاه غالبية المعتزلة إلى التمييز بين وجود الشيء وماهيته ، واعتبار الموجود مغايرا للماهية . وتفصيل ذلك أن معظم المعتزلة يذهبون إلى أن المعدوم شيء وذات وعين في حالة عدمه . وأنه لا يكتسب في حالة الوجود صفة تزيد على صفاته الثابتة له في العدم إلا صفة الموجود .

لكن هذا لم يمنع وجود آراء متعارضة . وقبل أن نعرض لتفصيل هذه الآراء يحسن بنا أن نشير إلى معنى الذات والشيء حسب مفهومهم حتى تتضح لنا عناصر الموضوع .

إن الذات هو ما يصح تعلق العلم به على انفراده . أي يصح أن يعلم متميزا عن مخالفيه وأمثاله . وقيل بانفراده . احترازاً عن الصفة لأنها تعلم تبعا للذات لا بانفرادها .

أما الشيء فقد يستعمل بمعنى الذات . كما يستعمل بمعنى ما يصح أن يخبر عنه ويعلم . ويدخل تحت هذا الاستعمال الأخير الذات والصفة والنفي وما يتصوره العقل كثاني القديم والفناء . وغير ذلك [2] .

ولو نظرنا إلى آراء المعتزلة في المعدوم من حيث علاقته بمعنى الذات والشيء ، لوجدنا أن أبا علي وأبا هاشم والقاضي يرون أنه شيء في حالة عدمه ، بمعنى

---

(١) انظر التمهيد للباقلاني ص ١٥ ، والتذكرة ١ — ٢ أ . والفصل لابن حزم ١ : ٧٤ ، والفرق للبغدادي ١٠٧ ، وللباقلاني تفصيل في أنواع المعدومات يرجع إليه في التمهيد ص ١٥ — ١٦ ، وانظر مسائل الخلاف لأبي رشيد النيسابوري ص ١٢ .

(٢) الفائق للملاحمي ٣٨ أ ، وبحر الكلام للنسفي ٣ ق ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ، ١٥١ والتبصير للاسفرايني ٣٧ ، والفرق بين الفرق ٥٩ .

أنه ذات ، وقال أبا الهذيل والفوطي والبردعي والكعبي : المعدوم ليس بذات في عدمه . ويذهب أبو الحسين البصري والملاحمي إلى أنه ليس بذات في عدمه ولكنه شيء بمعنى أنه تصور ، كتصور ثاني القديم ، لأن تصور حقائق الأشياء وأحكامها يثبت في عقولنا قبل وجودها .

وكان أبو الحسين الخياط أول من بدأ بإحداث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين وأثبت له خصائص الموجودات إلا صفة الموجود ، ثم تابعه على ذلك معظم المعتزلة مع بعض الاختلافات فيما يختص بقيام العرض في الجوهر في حالة العدم كما يرى أبو عبدالله البصري . أو بالاكتفاء بإطلاق اسم الشيئية عليه كما هو رأي أبي القاسم البلخي وأبي إسحق بن عياش .

ذهب القاضي كما ذكرنا آنفاً مذهب أبي هاشم في أن المعدوم ذات في عدمه وأن له صفات يخالف بها ويماثل وأنها صفات الجوهر ما عدا الوجود والتحيز . وتصدّى للرد على من يظن أن المعدوم لو كان جوهرا في حالة العدم لكان متحيزا أو موجودا ، بأن صفتي التحيز والوجود مختلفتان ، والتحيز مشروط بالوجود دون صفة الجوهرية التي توجد مع انعدام صفة الوجود . بمعنى أن ثبوت الشيء غير وجوده . ويظهر أن القاضي أخذ فكرة العدم بمعناها الحرفي ، فأثبت معنى هو العدم لا على أساس أنه معنى وجودي من حيث هو عدم . بل من حيث هو مقدّر وسبب في وجود الأشياء ، إذ الله يخلق الأشياء من العدم .

كان هدف المعتزلة من طرح فكرة العدم ، والفصل بين الماهية والوجود ، إثبات أن الأشياء كانت معدومة قبل وجودها ثم استحدث وجودها من الله ، فمن مادة العدم وجد العالم ، والله هو الذي منحه هذا الوجود ، وقد قصدوا بذلك إلى تنزيه الله عن أي مشابهة لماهية العالم . فلا تشترك الموجودات مع الله إلا في صفة الوجود .

وجهت إلى فكرة المعتزلة عن العدم انتقادات كثيرة ، أهمها بأنها تؤدي إلى القول بقدم العالم . وقد ذهب إلى ذلك غالبية مفكري الاسلام كالاسفرايني والأشعري والنسفي وابن حزم وابن المرتضى اليماني والرازي وأبو الحسين البصري

وابن تيمية والبغدادي [1] .

لكن المتتبع لبحوث القاضي يجد أنه يهاجم أصحاب الهيولى وقولهم بقدم العالم في أكثر من موضع ، ولذا فالأقرب إلى الصواب أن المعتزلة بحثوا هذه الفكرة من منطلقات أخرى تختلف عن المنطلقات الفلسفية ، فقد تناولوها على وجه الخصوص من خلال دراساتهم لكيفية خلق الله للأشياء على اعتبار أن الله يخلقها من العدم ، ومن هنا كان ارتباطهم بالمعنى الحرفي للعدم الذي يشير إلى وجود في الخارج وليس إلى مجرد وجود ذهني .

حدوث العالم: إن العالم عند الكثرة الغالبية من مفكري الاسلام — وخاصة المتكلمين منهم — محدث لا قديم ، لأنه إذا كان قديما فقد انتفت القدرة الالهية في خلقه وإيجاده ، بالاضافة إلى معارضة هذا القدم لمبدأ آخر وهو أنه لا يجوز إثبات قديم مع الله ، وإلا كان شركاً ، فالله مطلق الوحدانية .

عرف القاضي القديم بأنه الذي لا أول لوجوده ، والمحدث بأنه اسم لموجود سبقه عدم مفيداً أن محدثا أحدثه مع قرب إيجاده له ، ولا يختلف هذا التحديد عن رأي أكثر المتكلمين وإن خالف تحديد الفلاسفة له [2] ، وإذا كان

---

(١) التبصير للاسفراييني ٣٧ وبحر الكلام للنسفي ٣ ظ ، وايثار الحق لليماني ٣٩ ، والفصل لابن حزم ٤ : ١٥٣ ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ٣٣ ، والبير نادر ١ : ١٥٣ ، والمعتزلة لجار الله ٥٨ — ٥٩ ومنهاج السنة لابن تيمية ١ : ١٠٥ ، وأصول الدين للبغدادي .

فقد ذكر الاسفراييني « ويقولون — يعني : المعتزلة — ان هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، واذا وجد لم يزد في صفاته شيء ، وهذا تصريح بقدم العالم » وأشار ابن حزم إلى ان المعتزلة جميعا يزعمون أن المعدوم قديم وانه حقيقة وانه لا متناه ، وقال ابن المرتضى اليماني : إن قولهم مبني على ثبوت الذوات في العدم ، وان هذا يعني ان الله لا يخلق شيئا لأن الشيء ثابت في الازل والعدم ، ولم يبق منه الا التحيز عند صفة الوجود ، وسبب انكارهم ما بين هذه الفكرة وبين الهيولي الأزلية عند أرسطو من شبه تلك المادة الخالية من كل صورة ، والتي يمكنها أن تقبل كل صورة عند الوجود .

(٢) ميز ابن سينا في وصف الشيء بأنه قديم أو محدث بين كونه قديماً بحسب ذاته أو بحسب الزمان ، فالقديم بحسب ذاته هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لوجوده . أما المحدث بحسب ذاته فهو الذي لذاته مبدأ موجودة به ، والمحدث للزمان هو الذي لزمانه ابتداء =

العالم يتكون من أجسام وأعراض وكان كلاهما متناهياً وحادثاً فالعالم حادث لا قديم ، وحدوثه بالفعل والايجاد وليس بالعقول أو الأفلاك أو الصدور والفيض . كما أنه لا يحتاج إلى كلمة كن ، وإنما يكفي لإثبات خلقه أنه تعالى قادر لذاته .

وكان فلاسفة الاسلام انقسموا حول هذا الموضوع إلى فريقين : أحدهما يتابع رأي أرسطو في قدم العالم ، ومنهم الرازي والفارابي وابن سينا ، وثانيهما ينكر هذا الرأي وهم قلة ، منهم الكندي ، وكان في الفريق الذي ذهب مذهب أرسطو من تابعه بحرفيته كالرازي ، ومنهم من حاول التوفيق بين رأي أرسطو ونظرية الاسلام في خلق الأشياء كالفارابي وابن سينا .

كان أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومدة وجوده ، لا من حيث الامتداد الجسمي في المكان لأن اللامتناهي لا يوجد بالفعل . وهو يستند في هذا على قضايا يقررها ثم يستنتج منها دون أن تؤيده ضرورة عقلية وجوب قدم الحركة وبقائها ، وقدم المتحرك — العالم — وبقائه ، وقد يستند على قضايا دون برهنة كافية ، ثم يجعلها أساسا لاستدلاله ، كقوله بقدم الهيولى . وهو يستند أخيراً إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة أو عدد الحركة ، ولأنه لا يمكن تصور بداية الزمان ، فالانسان يتخيل زمانا بعد زمان . والعالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمان لا نهاية له [1] .

خالف الكندي أرسطو ، وحاول أن يقيم البرهان على خطأ نظريته منطلقاً من مبادىء الاسلام ، ومجاريا لآراء المتكلمين في عصره ، وكان دليله على حدوث العالم الدليل المستند الى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أو موجود بالعقل ، وهو أحد أدلة المعتزلة على حدوث العالم [2] .

= وقد كان وقت لم يكن ، وكانت قبلية هو فيها معدوم ، وقد بطلت تلك القبلية . النجاة لابن سيناء ٣ : ٣٥٥ .

(١) رسائل الكندي : مقدمة الدكتور أبي ريدة ١ : ٦٣

(٢) رسائل الكندي ١ : ٦٢

غير أن الرازي الطبيب لم يقف عند القول بقدم العالم وإنما ذهب إلى وجود قدمـــاء خمسة هي « الباري سبحانه ، والنفس الكليـــة ، والهيولى الأولى . ثم المكان والزمان المطلقان [1] ، وتعرض الرازي بسبب هذه العقيدة وبسبب آرائه في العلم الالهي عامة إلى هجوم شديد من المعتزلة . فقد ألف أبو القاسم البلخي كتابا خاصا في الرد عليه . ونقده القاضي في أكثر من موضع من كتبه .

وتابع الفارابي رأي أرسطو محاولاً التوفيق بين قدم العالم كما عرضه أرسطو وبين فكرة الخلق المقررة في الدين الاسلامي ، فلجأ إلى نظرية الفيض أو الصدور . وجعل العقل من إبداع الله في غير مكان . والعالم فائضا عنه . قال : ويكفي أن يعلم الله شيئاً حتى يوجد لأن الله علم بالفعل . كما يكفي أن يعلم الله ذاته التي هي علة الكون حتى يكون الكون . لكن مثل هذا القول يؤدي إلى عدم اعتبار ما يصدر عن الله وجودا حقيقيا ، لأن الفيض مجرد عملية عقلية . وهكذا لم يوفق الفارابي في محاولته التوفيقية .

ووافق ابن سينا كلاً من الفارابي وأرسطو في القول بقدم العالم بمعنى أنه صدر عن الله منذ الأزل . فقد عقل الله ذاته في الأزل — على حد تعبيره — فكان الكون مقارناً لله بالزمان متأخراً عنه بالذات والشرف والطبع [2] . وذهب إلى ما يقرب من نظرية الفارابي في صدور العالم عن الله بواسطة العقول . فالمعلول الأول عن الله عنده عقل محض وصورة لا مادة فيها ، ثم تصدر عنه النفس الكلية . وهكذا ... حتى تكتمل العقول العشرة . ثم يصدر العالم لا بالخلق ، ولكن بالفيض [3] .

ثم اقتبس الاسماعيلية هذه النظرية متأثرين بالاتجاه الفلسفي . بيد أن القاضي يرفض الأخـــذ بهذه النظرية التي تكونت من مجموعـــة آراء يونانية . أهمهـــا رأي أناكساغوراس في أن العقل أصل الوجود . ونظرية أفلوطـــين والمدرسة

(١) رسائل الرازي ١ : ١٦٨

(٢) شرح الاشارات للطوسي ١ : ٢٢٩

(٣) النجاة لابن سينا ٣ : ٤٥١

الاسكندرانية في الفيض . وآراء بطليموس في تركيب الكون [1] .

ورد على انتقادات القائلين بالقدم بما يلي :

١ — قال أصحاب القدم : لو أقررنا بأن الله محدث لأدى ذلك إلى القول بمحدثين لا إلى نهاية . وأجاب القاضي على ذلك بأن التسلسل غير واجب لأن الفعل إنما يوجد من جهة من كان قادرا عليه مثله في ذلك مثل الشاهد .

٢ — وفي رأي من قال بقدم العالم أن افتراض حدوث العالم يؤدي إلى تجويز الدواعي والأغراض على الله . والداعي لا يخرج عن أن يكون داعي حكمة أو داعي حاجة . وكلاهما لا يجوز على الله ، فلا حاجة بالله إلى شيء ، وليست الحكمة أكثر من العلم بحسن خلق العالم وانتفاع الغير به وهذا موجود فيما لم يزل . وقد أجاب القاضي على هذه الشبهة بأن داعي الحكمة لا يوجب العقل ، أو بمعنى آخر إن العلم لا يوجب الفعل . فالله يعلم الحكمة من وجود الله العالم منذ الأزل ولكن ذلك لا يوجب أن يفعله في الأزل . ودليل ذلك من الشاهد فقد يعلم الانسان حسن الصدقة ويتصدق في وقت دون وقت .

٣ — وقالوا إن افتراض استحالة قدم العالم يجب أن يكون لسبب . وليس هناك إلا أحد احتمالين : فإما أن يرجع إلى العالم نفسه وذلك لا يصح وإلا استحال السبب فيما لم يزل . وإما أن يرجع إلى القادر وهو لا يصح للسبب نفسه .

ولا يرى القاضي مانعا أن يكون السبب راجعا إلى المقدور على أساس أنه لو وجد الجسم فيما لم يزل انقلب المحدث قديماً ، كما لا يرى مانعا أن يكون السبب راجعا للقادر على اعتبار أنه لو وجد فيما لم يزل قدح في كونه قادرا لتقدمه عليه.

٤ — وقال أصحاب القدم لو كان العالم محدثا لجوزنا على الله أن لا يكون عالما به في الأزل ثم حصل عالما بوجوده . ورد القاضي عليهم بأن العلم بالشيء أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد .

(١) المذاهب الفلسفية : سانتيلانا ٣٠ و ٩٩

٥ — وأخيرا فقد رد القاضي على ما أسماه حجة العوام وهي قولهم: لا توجد دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة ، بأن هذا الدليل اعتماد على مجرد الوجود وهو لا يصح ، ثم أن البيضة والدجاجة إما محدثان وهو الصحيح ، أو قديمان فلا يصح أن يوجدا بعضهما ، أو أحدهما قديم والآخر محدث وهذا لا يصح ، لأنه لا يكون المحدث من القديم بالتوالد أو الانقسام [١] .

وهكذا فالعالم من خلق الله ، إنه لم يوجد بالطبع إذا نظرنا إليه كمعنى إلزامي موجب ، ولا بالنفوس والعقول لأنه رأي غير معقول لا نظرا ولا ضرورة ، ولا بتأثيرات الكواكب والأفلاك لأن الخلق لا يكون إلا من حي قادر وهذه جمادات .

وخلق العالم من الله ليس إلا لأن الله حي عالم قادر . وهذه هي الصفات التي تطلب في الفاعل ليكون فاعلا ، أي أن الخلق لا يكون بقول «كن» كما ظن أبو الهذيل ، ولا بمعنى هو الإحداث كما زعم عباد والفوطي [٢] . ولو كان خلق الله بقول « كن » لكان تعالى لا يصح منه الفعل إلا بالكلام وهذا باطل ، فالفعل لا يحتاج في وجوده من فاعله إلى الكلام وإنما يحتاج إلى كون فاعله قادرا . كما يحتاج في وقوعه على وجه الانتظام إلى كون الفاعل عالما بكيفية الايجاد ، وفي وقوعه على وجه دون وجه إلى كونه مريدا ، ولا تأثير للكلام في كل هذا [٣] .

أما الدليل على حدوث العالم فقد اختلف فيه الكلاميون إذ أنه لا يستدل عليه إلا بالقرآن ، [٤] وذهب معظم مفكري الاسلام إلى جواز الاستدلال على ذلك بالعقل والسمع ، لكن المعتزلة يرون أن الدليل على حدوث العالم لا يكون إلا عقلا لأن صحة السمع تترتب عليه ، فعن طريق معرفتنا حدوث العالم نعلم أن له محدثا هو الله ، ثم نعلم صحة ما أنزله على عباده من تكاليف .

---

(١) شرح الأصول ، والمحيط
(٢) التذكرة لابن متويه ١٤ أ
(٣) الثعبان النفاث ١٠٩ أ
(٤) منهاج السنة لابن تيمية ١ : ١٠١ تحقيق الدكتور رشاد سالم

واختلف المعتزلة في الدليل العقلي على حدوث الأكوان ، فذهب بعضهم إلى أن العلم بحدوثها من نوع علوم الضرورة ، ومنهم أبو الحسين البصري والملاحمي [١] وذهب معظمهم — ومنهم القاضي — إلى أنه يعرف استدلالا .

وأشهر دليل لديهم على حدوث الأجسام قولهم « إن الأجسام لا تنفك عن الحوادث ولا تتقدمها ، ولذلك كانت محدثة مثلها » . ويعتمد هذا الدليل في الحقيقة على أربعة قضايا هي :

١ — إن في الأجسام معاني وأعراضاً كالاجتماع والافتراق والسكون والحركة

٢ — هذه المعاني محدثة

٣ — الجسم لا ينفك عن هذه المعاني ولا يتقدمها

٤ — وإذن فإنه محدث مثلها إذ لو كان قديما لوجب أن يتقدمها

وقد بدأ أبو الهذيل بطرح هذه القضايا ثم سائر الكلاميين .

وبما أن هذا الدليل يعتمد على حدوث الأعراض ، فلا بد من معرفة أدلتهم على حدوثها .

وتتلخص هذه الأدلة بما يلي :

١ — ان الأعراض يجوز عليها العدم والبطلان ، والقديم لا يجوز عليه ذلك ، ويلاحظ هذا بالمشاهدة ، فالمجتمع إذا افترق بطل اجتماعه ، والمتحرك إذا سكن بطلت حركته .

٢ — إن الأعراض في حاجة إلى محدث ، وهذا يلاحظ من حاجة أفعالنا إلينا ، وما هو ليس من قدرتنا من الأعراض فهو محدث من الله .

٣ — إن الأعراض تتجدد على الجسم ، وهذا يدل على حدوثها ، لأنه لا بد من

---

(١) الفائق للملاحمي ٥٦

تجدد أمر مؤثر في ذلك وهذا الأمر هو الحدوث .

٤ ــ الأعراض تشتمل على المختلف والمتماثل والمتضاد . والقديم لا يصح ذلك عليه .

٥ ــ لو كانت الأعراض قديمة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن تكون واجبة فيما لم يزل . وهذا لا يصح .

٦ ــ يضاف إلى ذلك حاجة الاعراض الى محال محدثة . فذلك أبلغ دليل على حدوثها .

فناء العالم واعادته : الفناء عدم الشيء وبطلانه . والبقاء وجوده . وقد أجمعت المعتزلة القول بفناء الجواهر والاجسام والاعراض . الا ما شنعه ابن الراوندي على الجاحظ ، فإنه زعم أنه لا يقول بفناء الجواهر . ولو قال الجاحظ ذلك لذكره عنه غير ابن الراوندي فكيف إذا كان المعتزلة جميعاً ينكرون هذا القول عنه .[1]

اختلف المعتزلة في إثبات الفناء هل يكون بالعقل أم بالسمع أم بهما معاً ، ويرى القاضي أنه لا يعرف إلا سمعاً . مخالفاً في ذلك أباً علي وموافقاً لأبي هاشم .

واختلفوا بالكيفية التي يقع بها الفناء . فذهب أبو الهذيل إلى أن الفناء يكون من الله تعالى بقوله « افن » كما ان الايجاد يكون بقوله « كن » لاشتراطه اقتران الكلام والارادة بالفعل . وأنكر القاضي أن يكون الفناء بالقول كما أنكر أن يكون الوجود به . وقال النظام بالفناء على صورة لا تخالف قوله بالطفرة والكمون . فبما أن الجوهر عنده يحدث حالا بعد حال أي يخلق متجدد . فإن عدمه يكون بأن لا يجدد الله له البقاء . لكن القاضي يرد على مذهب النظام عامة في الطفرة

(١) سنعرض لموضوع فناء العالم مرة أخرى عند دراستنا لانقطاع التكليف ، وسنعلم أن فناء العالم يشكل أساسا من أسس نظرية التكليف ، اذ لا بد من انقطاع التكليف حتى ينال كل مكلف جزاءه ولتكتمل النظرية والغاية منها وهي تعريض المكلف للثواب .

والكمون مشيراً إلى ان الجوهر باق على الدوام . وان الله لا يخلقه حالا بعد حال . وانه لا يمكن اثبات الجسم متحركاً إلا بالقول ببقائه . لأن تقرير البقاء امر لا بد منه للقبول بصحة إعادة الاجسام . اذ لا تجوز الاعادة الا لما يصح ان يبقى . ومن هنا لم تصح اعادة الاعراض ومنها أفعال الانسان .

أما القاضي فقد ذهب موافقاً لأبي علي وأبي هاشم إلى أن الجوهر يعدم بضد هو الفناء . لأن الباقي لم يحتج في وجوده إلى غيره حتى يكون زوال الغير سبباً في عدمه . فليس إلا انه يعدم بضده [1] . وليس الفناء عنـــد القاضي تبدداً او تفرقاً ولا هو شيء موجود اصلاً . وإنما هو مجرد عدم الأشياء . فكما أنها وجدت من العدم فإنها تعود اليه . ومثل فناء الجواهر هنا مثل عدم الاعراض كحمرة الخجل إذا ذهبت .

وقد بلغ بعض المعتزلة في تقرير الفناء مبلغا كبيراً . حتى قال أبو الهذيل مجارياً لجهم بفناء حركات أهل الخلدين . وفناء الجنة والنار نفسهما . وهذا ما لم يوافق القاضي عليـــه . وروى عن أبي الهذيل أنه عاد عن هذا الرأي بعد ذلـــك [2] .

لكن الفناء لا يدوم . بل تعود الاجسام والجواهر مرة أخرى . وهذا هو اساس عقيدة البعث والجزاء في الاسلام . وهو الذي يكمل نظرية التكليف لدى القاضي .

وليس بين المعتزلة خلاف في أن الجواهر والاجسام يصح إعادتها بعد إفنائها . لكنهم اختلفوا في الطريق الذي يعرف به ويستدل عليه . فذهب ابو علي إلى ان ذلك يعرف سمعاً وعقلا . ورفض القاضي أن يكون طريق ذلك الا السمع إذ لا يحيل العقل عودة الأجسام والجواهر . ولا يبتعد رأيه كثيراً عن رأي أبي علي الذي يذهب

(١) المحيط ٢ : ٢٦٩ أ

(٢) المحيط ٤ : ٧٧ وطبقات القاضي ه ب . الملل والنحل ١ : ١١٥ ، مقالات الأشعري ٢ : ١٤٨ ، والتذكرة ه ب .

إلى أن جواز الاعادة والفناء يكون بالعقل ، اما الجزم والقطع عليه فلا يكون الا بالسمع [١] .

الا ان الخلاف كان شديداً حول صحة اعادة الاعراض وعدمها ، فقد ذهب الاشعري إلى جواز بقاء الاعراض ومن ثم أجاز إعادتها ، وذهب بعض الأشاعرة إلى أن مقدورات العباد من الأعراض هي التي يجوز إعادتها ، وحكى ذلك عن بعض البغدادية [٢] ، وذهب أبو علي إلى استحالة اعادة ما يستوى في القدرة عليه جميع القادرين كالتأليف وغيره ، ولأبي هاشم مذهبان في حول الفعل الواقع من الله بسبب : قال في الجامع الكبير انه يصح منه إيجاده ابتداء ، بينما ذهب في الابواب إلى انه لا يصح أن يوجده الا عن السبب نفسه ، فكأنه يميز في الرأي الثاني بين ما يكون سببه باقياً فيصح إعادته بالسبب نفسه ، وما لا يبقى سببه فلا يصح إعادته لأنه لا يجوز أن يفعله الله ابتداء .

وقد وافق قاضي القضاة ابا هاشم على رأيه الثاني في المغني ، ثم عارضه في المحيط ، وأوجب أن يجتمع إلى الشروط السابقة أن لا يكون العرض او الفعل متولداً أصلاً سواء كان سببه باقياً ام غير باق. ويمكن أن نلخص رأي القاضي فيما يصح إعادته بأنه ، يجب أن يكون باقياً كالجواهر والاجسام ، وان يكون من فعله تعالى دون غيره ، وان يكون مبتدأ . فلم يجز إعادة الاعراض ومقدورات العباد ، الا اذا اوقعت من الله أو كانت متولدة عن سبب . والجواهر والاجسام تعود بالحالة التي وجدت عليها من العدم . وهذا ما يفسر لنا قول القاضي ان المعاد ليست له صفة ازيد من الوجود المتجدد [٣] .

القاضي ومبدأ الحتمية: وقبل أن نختم حديثنا عن آراء القاضي في العالم ، لا بد

(١) أشار القاضي إلى أمثلة كثيرة من الآيات والأحاديث الواردة في معنى الفناء، وكذلك فعل الجويني في الارشاد ص ٥٠٦ .

(٢) المحيط ٢ : ٢٧٦

(٣) الفلسفة العربية ١ : ١٥٦

من الاشارة إلى موقفه من مبدأ الحتمية في الطبيعة. فهل يرى القاضي أن العالم يسير حسب قوانين لا تتغير ، وأن عناية الله به انقطعت بعد ان حركه وخلق قوانينه ونظامه .

قد ينسب البعض إلى المعتزلة عموماً أنهم يعتقدون بهذا الرأي متابعين فلاسفة الرواقية في قولهم بحتمية مطلقة وقوانين ثابتة تخضع لها جميع الموجودات سوى الله، لأنه ليس جسماً طبيعياً والانسان لأنه يفعل باختياره .

ومن أهم أسباب نسبة هذا القول للمعتزلة هي : قول المعتزلة بالعلة والاسباب ، وقول النظام بالكمون ، وآراء الجاحظ ومعمر في المعاني والاعراض ، وسنعرض لهذه الآراء بايجاز حتى نحدد موقف القاضي منها ، وسيتبين لنا ان القاضي لا يوافق على أي رأي من شأنه ان يؤدي إلى المساس بقدرة الله وعنايته المستمرة للعالم .

الحركة : ان الحركة في رأي المعتزلة صفة تكتسبها الاجسام والجواهر من الوجود ، إذ انها لا توجد في العدم : فالجسم في حال خلقه من الله لا ساكن ولا متحرك ، وإنما يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن بحلول السكون [١] .

وقد حدد أبو الهذيل الحركة في انتقال الجسم من المكان الاول إلى المكان الثاني فقال : إنها السكون في المكان الثاني . وعرف السكون بأنه لبث الجسم في المكان زمانين متتاليين ، وهكذا فإن الحركة تستلزم مكانين وزمانين ، بينما لا يستوجب السكون إلا مكاناً واحداً وزمانين . وعند الجبائي أن الحركة والسكون اكوان وان الحركة ليست انتقالا بل هي زوال لأنها لا تبقى إلى الوقت الثاني .

وذهب القاضي إلى إثبات معان هي الاكوان ومنها الحركة والسكون ، ولم يجوز ان تكون الاكوان مجرد أوصاف وأحكام [٢] . فالحركة هي المعنى الذي

(١) المقالات ٣٢٤ ، ٣٢٥

(٢) الفائق للملاحمي ٦ ب ، وشرح الأصول ١٧

يوجب انتقال المختص بها من جهة إلى أخرى ، والسكون هو المعنى الذي يلبث به المتحيز في الجهة وقتين فصاعداً . واذا كان ابو علي قد اعتبر أن الحركة لا تكون الا حركة والسكون لا يكون الا كذلك . فإن القاضي اجاز أن توجد الحركة ولا تسمى حركة لأنها لا تسمى حركة الا حين توجد عقب ضدها الذي هو السكون ويتم بها حصول الجوهر في مكان بعد أن كان في غيره على أن لا يفصل بينهما فاصل ، فاذا فصل العدم بين الحركة والسكون فإنها لا تسمى حركة ، مثال ذلك أن يكون الجوهر في جهة ما فيعدم ثم يعاد إلى غير تلك الجهة .

وكانت الحركة عند أرسطو . ستة أصناف هي : الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة . وقد ابقى ابو الهذيل على اثنتين منها هما السكون والانتقال ، واضاف اليها القاضي ومتأخرو المعتزلة الاجتماع والافتراق .

تبدأ الحركة في المكان الاول وتنتهي في المكان الثاني ، والمكان الثالث هو المكان الذي تمر الحركة فيه وتدوم . فاذا كانت المعدومات ساكنة والحركة مكتسبة من الوجود فأين تكون الحركة بين هذه الامكنة الثلاثة . في رأي ابي الهذيل انها في المكان الثاني ، وفي رأي بشر بن المعتمر انها في المكان الثالث لان الجسم في المكان الاول لا يزال ساكناً . وطالما يتحرك الجسم فهو لما يبلغ المكان الثاني [1] ويبدو القاضي أقرب إلى رأي ابي الهذيل . الا ان الحركة في رأيه تنتهي في أول الوقت الثاني والمكان الثاني لأنها عرض والعرض لا يبقى .

وإذا كان الجسم يتحرك بحلول الحركة فيه ، فقد نسأل المعتزلة عما إذا كانت تحل بعض الجسم أو كله ، فذهب ابو الهذيل إلى أن الحركة تحل بعضه فقط ، أما أبو علي فإنه يرى أن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك ، ولعل ذلك يرجع إلى اختلافهما في صفات الجزء الذي لا يتجزأ ، اذ بينما لا

(١) المقالات ٢٥٤ ، التبصير للاسفرايني ٤٥ ، البغدادي ١٤٤

يثبت له أبو الهذيل الا صفة المماسة ينسب له أبو علي عدداً من الصفات [1] ، وقد وافق القاضي أبا الهذيل على رأيه .

ثم هل يمكن ان تولد الحركة سكونا وأن يولد السكون حركة ، ذهب الجبائي إلى أن السكون لا يولد شيئاً والحركة تولد حركة وسكونا ، وأن السكون المتولد عن الحركة يولد بدوره حركة ، فكأن السكون حركة بالقوة ، وأجاز بشر بن المعتمر أن تولد الحركة سكونا وأن يولد السكون حركة ، لكن معتزلة بغداد انكروا أن يتم هذا التولد لأن الحركة والسكون ضدان والضد لا يولد ضده [2] ، وإلى هذا ذهب القاضي .

وقد أثار كون الحركة عرضاً متناهياً جدلاً عنيفاً بين ابي الهذيل وبين غيره من مفكري الاسلام وعلى رأسهم القاضي .

فقد ذهب أبو الهذيل بسبب ذلك إلى القول بسكون أهل الخلدين ، لأن الحركات متناهية كجميع الاعراض ، وظن انه بذلك يرد على الدهرية قولهم بقدم الحركة وسرمديتها . وتعرض بسبب هذا الرأي لنقد عنيف من مفكري الاسلام ، ومع أن القاضي كان على رأس الناقدين إلا أنه لم يجد في قوله ما يشبه رأي أرسطو في أن الحركات الطبيعية لها حد تنتهي اليه بالطبع كما زعم البعض ، والواقع أن أبا الهذيل أراد نقض ارسطو في قوله بأبدية حركة العالم ، وليس الدهرية الذين يرد عليهم سوى طائفة من الثنوية اعتنقوا فكرة ديموقريطس في أن الذرات متحركة بحركة ابدية ورأي ارسطو في أن الحركة غير متناهية [3] .

ان قول القاضي والمعتزلة عموماً لا يؤدي إلى القول بالحتمية كما يظن البعض ، لان اكثر الاعراض من مقدورات الله ولا يوجد منها من مقدورات غيره إلا أفعال المكلفين .

(١) البغدادي ١١٢ ، المقالات ٣١٩

(٢) المقالات ٤١٣

(٣) الملل والنحل ١ : ٦٨ والبغدادي الفرق ٧٤ ، ونشأة الفكر للنشار ٣٨٤

القاضي وطفرة النظام : ذكرنا أن النظام لا يخرج على المعتزلة في أن الحركة من صفات وجود الأجسام [1] . لكنه خالفهم في قوله بالطفرة ، ومعناها أن يمر المتحرك في آنين من الزمان من نقطة أولى إلى ثالثة أو عاشرة ، فيكون قد اجتاز في آنين اثنين ما كان يجب اجتيازه في ثلاث أو عشر آنات . ويعد خروجاً على أرسطو الذي يربط بين الزمان والحركة ويخصص لكل حركة آناً في مكان معين . وسبب لجوء النظام إلى الطفرة ما رآه من عدم تناهي تجزؤ الأجسام فكان هذا الموقف محاولة للتوفيق بين هذا القول الذي يؤدي إلى اللاتناهي وبين تفسير الحركة والانتقال .

لم يقبل غالبية المعتزلة قول النظام هذا ، ورأى القاضي أنه مما يكاد يعلم خلافه بالضرورة ، والا لامكن لأحدنا — على حد تعبيره — أن يصير في الوقت الاول بالبصرة وفي الثاني في الصين بدون قطع هذه الاماكن ، وأن يرى ما وراء الجدر لطفر الشعاع عليه حتى لا يكون الحائط مانعاً .

القاضي وكمون النظام : ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، معادن ونباتاً وحيواناً وانساناً ، وانه لم يتقدم خلق انسان خلق إنسان آخر ، لأنه تعالى أكمن بعضها في الآخر ، وانما يكون التقدم والتأخر في ظهورها من أماكنها دون إحداثها وإيجادها [2] . حتى أن الثمار في الاشجار — حسب قوله — مخلوقة لكنها غير ظاهرة [3] .

قال القاضي وأيده الشهرستاني أن النظام أخذ هذه المقالة عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفه وخاصة الطبيعيين لا الإلاهيين كديمقريطس

(١) تتحرك الأجسام عنده حركة حقيقية هي حركة اعتماد في المكان ، وحركة ظاهرة هي حركة نقلة عن المكان ، والأجسام حالة خلقها تكون في حركة اعتماد . مقالات الأشعري ٣٤٦ ، ٣٢٤ .

(٢) الملل والنحل ١ : ٧٦ ، البغدادي ١٢٧ ، الخياط ٤١ ، ١٣٠ ، ١٣٣ .

(٣) ذكر النسفي ان أصحاب هذه النظرية احتجوا بقوله تعالى «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » ، بحر الكلام ٥٤ و .

وأناكساغوراس . بينما يرى بعض المحدثين ان قول النظام أقرب الى قول الرواقية .

وقد ذكر القاضي أن منطلق هذه النظرية الاعتقاد بأن الاعراض وكل ما يمر على الأجسام من تغييرات تحدث بطبع المحل اي الجسم الذي تصدر منه . فالله يوجد الاجسام أو المحال ولا يخلق الاعراض . ولا يخالف معمر كثيراً في هذه النتيجة .

كما يمكن اعتبار الجاحظ والطبائعية على هذا القول ، لما يرونه من أن كل ما يحصل في الطبيعة فانما يتم طبائع تختص بها الأجسام وتؤثر بواسطتها ، دون علاقة مباشرة للقدرة الالهية بذلك .

وقد ردّ القاضي على هؤلاء جميعاً أثناء حديثه عن التولد ، ويمكن تلخيص نقده بأن مثل هذه الاقوال تؤدي إلى عدة نتائج : ١ — أن الله لا يخلق الأعراض اصلا ، ما دامت الحركات والتغيرات كلها تحدث بالظهور من كمون أو بطبع المحل ، وهذا يهدم القول بالمعجزات . ٢ — نقض نظرية التكليف ، إذ يمكن أن تؤدي هذه النظرية من وجه معاكس إلى نتيجة مخالفة وهي . أن الله على اعتبار أنه خلق العالم واكمن فيه كل ما سيظهر طبعاً من أفعال وتغيرات ، فكيف يحاسب الانسان على فعل خلق فيه ويظهر بطبع محله لا بإرادته . وعلى هذا الاساس فان القاضي لا يجيز نظرية الكمون ، ويرفض الحل الحتمي لوجود الاعراض ، وان كان لا ينكر أن تتم الاشياء بالاسباب ، إلا انه يوجب أن يوجد سبب مباشر لكل تغير ، فلا يصح أن يكون السبب بعيداً كالكمون الذي يزعمون انه خلق مع الاجسام . ٣ — ان القول بالكمون والطبع يؤدي إلى قدم الاعراض مع الاجسام ، وهذا ينتهي الى ان لا يكون هنالك عدم ، فلماذا لا تظهر هذه الاعراض الكائنة إلا إذا وجدت الاجسام . ٤ — ان القول بالطبع لا يكفي لتفسير نشوء الحركات والاشياء ، فلو كانت الحركة بالطبع لوجب أن يتحرك المحل في الجهات جميعاً ، فما الذي يخصصه في جهة دون

أخرى . لا بد من فاعل ، هذا الفاعل إما أنه الله وإما انه الانسان ، وقد اجرى الله العادة أن يضطر الحيوانات إلى حركاتها ، وان يفعل بعض ظواهر الطبيعة بالاسباب .

ثم أصدر القاضي حكماً واضحاً فقال : إن موقف هؤلاء أسوأ من موقف الدهرية ، فقد نفى أولئك الصانع فانسجم نفيهم مع القول بالطبع ، وأثبته هؤلاء فكيف يصح سلب الخلق عنه .

موقف القاضي من العلل والاسباب : ان الله تعالى هو العلة الاولى في انتقال الاشياء من العدم إلى الوجود ، كما انه العلة في الحركات والاعراض والتغييرات التي تتوالى على الأجسام ، وكل ما عدا العلة الاولى فإنه علة ثانوية .

وقد بحث المعتزلة في العلل الثانوية ، فمن رأى النظام أن العلل ثلاث ١ ــ العلة التي تتقدم المعلول كالارادة الموجبة ٢ ــ والعلة التي يكون معلولها معها كحركة الساقين التي تبنى عليها الحركة ٣ ــ وعلة بعد الفعل وهي الغرض كقول القائل بنيت هذه لأستظل بها [1] . وأنكر اغلب المعتزلة هذا النوع الثالث ، فقال الاسكافي إن العلة التي هي قبل المعلول علة الاختيار ومثالها في الفعل قبل اتجاه الارادة إلى فعله ، وعلة مع المعلول وهي علة الاضطرار بمنزلة الضرب والالم فاذا ضربت انساناً تألم ، فالضرب علة الالم وهو بمنزلة دفعك للحجر وذهابه [2] ، وذهب ابو علي الجبائي إلى القول بعلة مع المعلول وعلة قبله ، ونبه على أنه لا يجوز أن تتقدم العلة التي هي قبل المعلول أكثر من وقت واحد ، بمعنى أن العلة لا تكون إلا مباشرة ، اما العلة الاولى للاشياء وهي الله تعالى فإنها علة العلل المتوسطة ، أي الاسباب الفاصلة بين العلة الاولى والمعلول الأخير ، اي ان تدخلة تعالى يكون بخلق الأسباب [3] .

وقد بين القاضي أن العلة لغة : هي ما له يفعل الفاعل أو لا يفعل ،

(١) و (٢) و (٣) مقالات الأشعري ٣٩١ ، ٣٩٥

ولا يختلف معناها الفقهي كثيراً لأنها فقه ما تتعلق به الحكمة من الاوصاف ، اذ العلة سبب الحكم الفقهي ، يثبت بثباتها ويزول بزوالها ، كما يقال في علة تحريم الخمر انه السكر ، اما العلة اصطلاحاً : فانها على وجهين : فاذا كانت قبل الفعل سميت السبب الموجب ، واذا كانت معه سميت حالاً للموجود ، وهذا رأي أبي علي .

واذن فلكل علة معلول ، وتفسر العلة الطبيعية بانها التي تفعل فعلها لا عن طبع ولا اختلاف ، وذلك تمييزاً لها عن الفعل الذي يتم باختيار القادر ، ويمثل السبب بالنسبة للعلة والمعلول الوسيلة او المعلول المتوسط .

ولكن الا يعد قول القاضي بالعلة والسبب نوعاً من الحتمية التي يزعمها أصحاب الطبائع الذين تعرضوا لنقد القاضي ، إن الذي يمنع ذلك فرق دقيق وهو أن الاسباب لا تتقدم على الفعل الا بوقت واحد ، وقد أجرى الله العادة أن يخلق بعض افعاله بالاسباب ، كما أقدر العبد على أن يفعل ذلك كما هو الامر في الاعتقاد والكون والنطق والتولد بصورة عامة .

فإذا حصل السبب ولم يقم مانع حصل المسبب وإذا وجد المانع لم يحصل ، كما إذا رمى الانسان بسهم فوضع الآخر أمامه حاجزاً . والاسباب كما ذكرنا ثلاثة : هي الاكوان والاعتمادات والاصوات . والاكوان هي الحركة والافتراق والسكون والاجتماع ، والاعتماد هو الميل ، وهو ما يوجب للحي الموافقة ويمنعه من الحركة إلى جهة من الجهات [1] ففيه اتكاء ودفع ، والسبب عند القاضي لا يولد الا سبباً واحداً ، كما ان الاسباب لا تشترك في توليد عين واحدة ، وقد خالفه في ذلك ابو الحسين البصري [2] .

ويجب الا ننسى أن هنالك فرقاً بين ما يحصل بطريق العادة وبين ما يحصل من السبب ، ويمكن تعريف العادة بانها ما استقر في العقول من الامور

(١) التهانوي ٢ ، ١٣٤٧
(٢) المحيط ١ : ٢٧ ب

المتكررة ، لأن العادات هي الاقترانات التي تحصل بين الظواهر المختلفة طبيعية أو غيرها ، كموت الانسان من شرب السموم وشفائه من تناول الدواء ، وسريان السحب بالرياح ، إلى غير ذلك . ويمكن أن تنتقض هذه الافعال أو تختلف لان الاقتران ليس دائماً ، فليس الدواء هو الشافي ولا السم هو السام فقد يفعلان فعلهما ولا يفعلان ، كل ما في الأمر انه تكرر حصوله على هذا الوجه ، ولله ان ينقض ذلك فيجري العادة على خلافه ، فيجعل السموم أغذيه ويسير بسحاب بدون رياح ، [1] لكنه تعالى لا ينقض العادة غالباً إلا في زمن الأنبياء لقصد الإعجاز : أما الاسباب فموجبة لمسبباتها بالشروط التي ذكرناها ، ولكنه يفسر ذلك احياناً بما لا يزيد على معنى العادة ، فالفعل يقع عند السبب وليس بالسبب ، أي أنه مجرد اقتران أيضاً [2] .

وهكذا حاول القاضي أن يتخلص من القول بالحتمية ، وسبق الغزالي إلى فكرة الاقتران بين الظواهر التي تعتمد عليها العادات ، وكان قصده ما قصده الغزالي بعد ذلك من انقاذ فكرة المعجزة التي تعتبر اساس تصديق الانبياء .

القاضي والتوليد : ان الحديث عن الاسباب والعلل والاعتماد يذهب بنا إلى الحديث عن التوليد ، والتوليد من أهم أسباب اتهام المعتزلة بالحتمية .

ويعرف التوليد عادة بأنه حدوث معلول يصبح بدوره علة لحدوث معلول آخر ، كحركة المفتاح في القفل .

فالحركة الاولى وهي وضع المفتاح في القفل تصبح علة للحركة الثانية وهي فتح الباب ، وستتناول هذا الموضوع بالتفصيل اثناء حديثنا عن الأفعال وأنواعها المباشرة والمتولدة ، غير اننا نعرض هنا لما يتصل بموضوعنا .

قال المعتزلة بفكرة التوليد لتبرير مسئولية المكلفين عن أفعالهم ، فقد وجدوا

---

(١) المحيط ٥ : ١١٩ أ ، وتثبيت دلائل النبوة ٢٨٩ و ٢٩٣

(٢) التثبيت ٣٠١

أن في افعال الانسان ما هو مباشر وغير مباشر ، فأطلقوا على النوع الثاني اسم المتولدات ، ولم يختلفوا في أن الافعال المباشرة كدفع الحجر مثلا هو من أفعال الانسان ، إلا أنهم اختلفوا فيما ينتج عن الافعال غير المباشرة ، كانحدار الحجر بعد دفعه لأنه لا يصدر عن الانسان مباشرة وإنما يتولد عن فعله الاول . ومن هنا كان اتصال هذا الموضوع ببحوث الطبيعة ، فما الذي يمنع ان تكون الافعال المتولدة من فعل الطبيعة او المحل . وهذا ما قاله فعلا بعض المعتزلة كمعمر والخياط ، فلم يجعلوا للانسان إلا الفعل الاول . لكن الأغلبية — ومنهم القاضي — انكرت ذلك عليهم ، وقالت إن الفعلين من عمل الانسان ، لكن أحدهما حصل بالمباشرة والآخر تم بالواسطة .

ثم إن الإفعال المتولدة قسمان : ما يحصل بالاعتماد كافعال الجوارح والافعال المادية الطبيعية ، وما لا يتصور الاعتماد فيه كأفعال القلوب : النظر والاعتقاد . وقد فصل القاضي في موضوع الاعتماد اثناء حديثه عن أفعال الانسان وافرد له كتباً خاصة ككتاب الفعل والفاعل وكتاب الموجبات والمؤثرات ، [1] وما نحصله من هذه البحوث أن الاعتماد لا يوجب القول بحتمية حوادث الطبيعة ، لأن الاعتمادات اما ان تكون من مقدورات الانسان الذي يفعل افعاله مباشرة او بالتوليد ، او انها من فعل الله ، ولا شيء في الطبيعة يخرج عن مقدور الله أو المكلف [2] .

القاضي ومعاني معمر : نظرية المعاني من النظريات التي قدمها المعتزلة لتعليل حدوث التغيرات في العالم ، وتفسير قيام الأعراض بالجواهر ، وتميز الاعراض عن بعضها . وقد نسبت هذه النظرية إلى معمر لأنه كان يقول « كل عرض قام بمحل فانه يقوم به لمعنى أوجب القيام به ، فالحركة مثلاً خالفت السكون بمعنى أوجبت المخالفة لا بذاتها ، وكذلك فالمثل يماثل المثل والضد

---

(١) التذكرة لابن متويه ١٩٩ ب

(٢) المغني ١٣ : ٥٥٥

يضاد الضد كل ذلك ليس بذواتها بل بنوع من المعاني . »

وقد لخص الخياط رأيه بقوله « إن كان يرى أحد الاشياء تحرك دون صاحبه والسواد حل الطاولة ، فقال : لا بد من معنى حل هذا الشيء دون غيره ، وهذا لا بد له من معنى وهكذا إلى ما لا نهاية » [1] .

هذه المعاني غير الاعراض لأنها هي التي تسبب الاعراض ، وقد انكر القاضي معاني معمر [2] ، ورأى ان القول بها يؤدي إلى تسلسل لا نهاية له ، وهذا ما يوجب قدمها [3] ، وحاول البعض أن يعتذر عن معاني معمر بأنها معان ذهنية لا واقعية [4] . لكن القاضي وغيره من مؤرخي الفكر الاسلامي لم يفهموا هذا منه ولم يعرضوا نظريته بصورة يمكن معها قبول هذا التفسير .

ان القاضي يعبر احياناً عن مثل هذه المعاني ، فقد اشار إلى أن الاكوان تكون كذلك لمعان توجبها ، غير أنه يمنع تسلسل هذه المعاني ، ولا يجعل منها أكثر من صفات تتصف بها الاعراض ، وتوجب لها حكماً خاصاً .

---

(١) الخياط ٥٥ ، وانظر تلخيصا جيدا لهذا الرأي في الفصل لابن حزم ٥ : ٤٦ ، وانظر أيضا المقالات ٣٧٢ ، والملل ١ : ٧٢ ، والفرق ١٣٧ .

(٢) طبقات القاضي ٥٨

(٣) وأضاف ابن حزم إلى ذلك أنه لم يثبت في العالم حتما الا جواهر حاملة وأعراض محمولة ، أما المعاني فلا وجود لها .

(٤) دوبور ٨٠

البحث الثالث

الذات الإلهية

ماهية الله : لم يتوسع المسلمون في بحثهم لحقيقة الذات الالهية أو ما هيتها ، لاعترافهم بالعجز عن الوصول إلى ذلك من جهة ، ولأن في كل تعيين لله تعالى نوعاً من تحكيم قواعد فكرية محدثة بحقيقة ذات سرمدية خالدة .

هل الله شيء ، هل له ماهية معينة ، هل تعلم حقيقته للبشر . وكيف تكون علاقته تعالى بصفاته ، هل هي من نوع علاقة الجواهر بأعراضها ، أو أنها نوع من مظاهر الوجود الاول كما يقول أصحاب وحدة الوجود . كانت هذه التساؤلات وتساؤلات أخرى كثيرة أمام المفكرين المسلمين ، وكان عليهم أن يبينوا رأيهم فيها ، وقد أجمعوا على عدم الخوض في طبيعة الذات الالهية ، الا ما يتعلق ببعض أمور عامة تدور حول الموضوع ولا تمسه . وفضلوا الوقوف عند صفاته تعالى أو أحواله بعد الدلالة على إثباته .

وقد اتفق معظم المسلمين على وصف الله بأنه لا كالأشياء ، أو أنه شيء لا كالأشياء أو ليس كمثله شيء ، وذلك خوفا من أن يختلط وصفه بالشيئية بالتشبيه والتجسيم ، وأنكر معظم المعتزلة أن يكون لله ماهية ما ، بينما ذهب عدد من أهل السنة وضرار من المعتزلة إلى أن لله ماهية ، وأضاف ضرار أنه لو رئي يوم

القيامة لرئي عليها . وقال بعض فلاسفة الاسلام : إن لله كنها لا يعلمه الا هو [1].

ذهب القاضي وأغلب مشايخ المعتزلة إلى « أن ذاته تعالى حقيقة واجبة الوجود . واجب كونها قادرة حية عالمة إلى غير ذلك من الصفات ، وهذا هو كنهه وماهيته. وقالوا : لا يجوز إثبات ماهية له لأنه لا دليل عليها ولا طريق إلى أن نعلم عنه تعالى إلا هذه الصفات » [2].

أما أن حقيقته تعالى معلومة للبشر . فإن جمهور المحققين من المسلمين ذكروا أنها غير معلومة . وخالف في ذلك متكلمون أشاعرة ومعتزلة .

وقال من نفى معرفة حقيقته ، أنه تعالى لا يعرف منه الا أعراض عامة هي الصفات أو الأحوال . أما الحقيقة ذاتها فلا ندري عنها شيئا ، وهذا هو رأي القاضي . أما جواز العلم بحقيقة الله ففيه خلاف ، فقد منعه الفلاسفة وبعض الأشاعرة كالغزالي وإمام الحرمين ، وتوقف القاضي الباقلاني وضرار بن عمرو والصوفية [3] .

وهكذا فالرأي الغالب عند المسلمين أننا لا نعرف من حقيقة الله إلا ما نثبته له من أحوال أو صفات ، لأنه قائم بذاته ، متصور بذاته ، لا يحتاج لمعنى آخر يحدده أو يعرفه . ويذكرنا هذا الرأي خاصة بآراء سبينوزا حول الجواهر والأعراض عامة بما كان يقوله من أن الله « ما هو في ذاته ومتصور بذاته غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه » .

ولئن تحاشى المتكلمون المسلمون الخوض في الحديث عن ذات الله . فإنهم لم يروا بأساً من الكلام في إثباته وصفاته مع شيء من التفصيل . وقبل أن نبحث في

(١) الفرق للبغدادي ٩٤ ، بحر الكلام للنسفي ١٤ ، الفصل لابن حزم ٢ : ١٧٤ ، الفائق للملاحمي ٢٨ أ ، المقالات ٤ ، ٢١٥ .

(٢) وذهب ابن حزم إلى شيء من التوفيق اللفظي فقال : ان لله ماهية هي أنيته نفسها ، الفصل ٢ : ١٧٤ .

(٣) المواقف ٨ : ١٤٤

الأدلة على ثبوت الله يحسن بنا أن نجيب على بعض التساؤلات التي لا بد منها لبداية البحث بداية سليمة ، هل العلم بالله وإثباته من نوع العلم الضروري الذي لا بد للانسان فيه أم أنه من العلوم الاستدلالية التي يحصلها ، وإذا كان العلم بالله استدلالياً فهل هو مما يؤدي اليه العقل أو النظر في الأدلة العقلية المجردة والمحسوسات ، أم أنه من العلوم الشرعية التي تعتمد على السمع ، أو أنه أخيرا من علوم التقليد .

ذهب أبو الهذيل العلاف وأبو علي الاسواري وأصحاب المعارف العقلية كالجاحظ إلى أن الله يعرف ضرورة ، وذهب البعض إلى أن العلم بالله قد يكون عن طريق الصالحين أو الأكثرين ، وقال أبو القاسم البلخي أن الله يعرف استدلالا في الدنيا والآخرة ، أما أهل الظاهر كابن تيمية وابن حزم وغيرهما فرأيهم أن الله لا يعرف إلا بالسمع أو بما ورد من آيات القرآن وحديث الرسول دلالة عليه [1] ويرى القاضي وجمهرة رجال العقائد الاسلامية أن الله يعرف بالنظر والاستدلال عقلا ، وأضاف القاضي إنه يعرف في الآخرة ضرورة ، حيث لا تكليف هنالك .

نستطيع أن نحدد الطرق التي سلكها المسلمون لإثبات الله تعالى على الوجه التالي :

١ ــ مسلك القرآن الكريم : عني القرآن بتوجيه نظر الانسان إلى التفكير في خلق الله تعالى وعنايته وتدبيره لشئون الكون والعالم . ويمكن أن نجمل وسائل القرآن إلى إثبات الله على صورة دليلين :

أ ــ دليل الخلق والاختراع . ويعتمد على إثارة الفكر البشري للتعرف على خالق الموجودات جميعها ، إن الخلق والاختراع هو إيجاد الشيء لا على مثال سبق ، ودون وجود شيء آخر يكون كالسبب له ، ولما كان كل شيء سوى الله محتاج في وجوده إلى محدث وسبب ، فإن العالم بما فيه من انسان وحيوان وجماد

(١) منهاج السنة ١ : ٤٤ ، ورسالة معارج الوصول لابن تيميه . وقد انكر ابن تيمية الاستدلال بغير الكتاب والسنة في أصول الدين .

وملائكة وجن من خلقه تعالى . وقد استفاد المتكلمون من هذا الدليل لكنهم عرضوه بطريقة عقلية جافة تحت عنوان « حدوث الأجسام » ففقد نضارته وسحره الذي نجده في القرآن الكريم .

ب — دليل التدبير والعناية : وفي هذا الدليل يوجه الله تعالى نظر الانسان إلى ما يتجدد في العالم من تغيرات وأحداث ، فاختلاف الليل والنهار ، والسحاب الذي يجري في السماء ، والرياح التي تدفع السحاب ، وتسيير الافلاك ، ونمو الانسان والكائنات الحية ، وما يجري على الجمادات من أنواع التبديل والتحويل ، كل ذلك يتم بأمره تعالى ، وقد خلقه لغاية وحكمة أظهر بعضها لعباده ، ويسبح التفكير للكشف عما لا يعلمه من مقاصدها .

والأدلة القرآنية عموما توجه إلى النظر في أفعال الله تعالى ، فعن طريقها يعرف حق المعرفة ، ولعل هذا معنى التنبيه النبوي : تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته .

٢ — مسلك فلاسفة الاسلام والمتكلمين : لفلاسفة الاسلام ومتكلميهم في إثبات الله طريقان مختلفان : أما المتكلمون فقد ذهبوا من إثبات الأفعال إلى إثبات الله ، ويشبه هذا إلى حد كبير مسلك الطبعيين من فلاسفة اليونان الذين يبدؤون بالآثار ليصلوا منها إلى الماهيات .

وأما الفلاسفة فقد نظروا في الماهية مباشرة ، فقرروا أن الله واجب الوجود ، ويشبه هذا سبيل المنطقيين من الفلاسفة الذين اعتبروا أول صفة لله هي أنه الموجود الواجب الوجود .

وليس معنى وجود التشابه بين فلاسفة الاسلام ومتكلميهم وبين بعض فلاسفة اليونان أنهم احتذوا حذو أولئك تماما ، فقد كانت عناصر البحث وطريقته مختلفة عند الفريقين .

أ — أدلة الفلاسفة : ذهب فلاسفة الاسلام إلى ما يسمى بدليل واجب الوجود ، ويتلخص في قولهم : أن هنالك موجودا ما ، إما إن يكون واجبا فهو

المطلوب ، أو أن يكون ممكنا فيحتاج إلى مؤثر ، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب لذاته وإلا لزم الدور والتسلسل ، ولعل هذا الدليل أوضح ما يكون عند الفارابي ، فالموجودات برأيه تنقسم إلى ممكنة الوجود وواجبة الوجود ، فالممكن الوجود وجوده بغيره والواجب الوجود وجوده بذاته ، بمعنى أن طبيعته أو حقيقته هي التي تقضي بوجوده فلا يجوز كونه بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء [١] ، وانتقل هذا الدليل إلى ابن سينا وباقي فلاسفة الاسلام من بعده .

ب — أدلة المتكلمين : أما المتكلمون فاستدلوا على اثبات الله عن طريق الدلالة على حدوث العالم باجسامه وأعراضه ، وذهب الكندي من الفلاسفة إلى مثل ما ذهبوا إليه [٢] . وقد تحددت أدلة المتكلمين في أربعة هي : أ — الاستدلال على الله بحدوث الجواهر ب — الاستدلال عليه بامكان الجواهر على اعتبار أنها مركبة ولا بد للمركب من علة جـ — الاستدلال بحدوث الأعراض في الأنفس والآفاق د — الاستدلال بامكان الاعراض على أساس أن الأجسام تختلف ، فاختصاصها بمالها من الصفات جائز ، ولا بد لها من مخصص هو الله [٣] .

وقد سلك القاضي هذا الطريق مع معظم متكلمي الاسلام من مختلف طوائفهم ومذاهبهم ، وغالى بعضهم بالقول بدليل حدوث العالم حتى أصبحت دراسة الجواهر والاعراض مقدمات لا بد منها لدراسة التوحيد ، وزاد متأخرو الأشاعرة فجعلوا ذلك أمرا لازما لمعرفة الله ، ورتبوا على الجهل بالجواهر المفردة الجهل بالله ، وتوسط القاضي فقال : إن الجهل بالجواهر المفردة يؤدي إلى القول بقدم العالم لا إلى الجهل بالله ، إلا أن هذا يؤدي بشكل غير مباشر إلى إفساد الدليل على إثبات الله .

---

(١) الفارابي : عيون المسائل ٥٧ ، وتفسير الرازي ١ : ٧٠ .

(٢) وأضاف الكندي إلى ذلك : خلق الله للتغير والوحدة والكثرة ودليل العناية والنظام والقياس التمثيلي للعالم مع الانسان ، فكما أن في الانسان مدبرا غير مرئي هو القلب فان للعالم مدبرا هو الله . رسائل الكندي ، الجزء الأول .

(٣) المواقف للايجي ٨ : ١٢ ، العقيدة النظامية للجويني ١٤ ، التوحيد للماتريدي ٧٠ ب ، وأضاف الأشعري في اللمع دليل العناية الالهية .

وقبل أن نبدأ في عرض وجهة نظر القاضي لا بد من الاشارة إلى أن غالبية الصوفية يعتبرون معرفة الله نوعاً من المعرفة يتم بالوجدان والشعور لا بالعقل والنظر ، اذ لا سبيل عقلا إلى إثباته تعالى . بينما يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى عدم الحاجة إلى إقامة الدليل على إثبات الله . لما ظهر أن حقيقة الله هو الوجود المطلق ؛ فكل ما يشاهد أو يتخيل من الموجودات فهو موجود اضافي للموجود الواجب المطلق [١] .

طريقة القاضي :

يعتمد القاضي على أسلوب المتكلمين في إثبات حدوث العالم والوصول منه إلى أن محدثه هو الله .

ومن تتبع كلامه في أماكن متفرقة من كتبه نستطيع أن نقول إنه يعتقد بأن معرفتنا الضرورية والاستدلالية مشتركتان في الوصول إلى إثبات الله . أو بمعنى آخر ، إن العقل بالمبادىء الأولية التي أودعها الله فيه ومشاركة النظر والاستدلال والملاحظة والتأمل كل ذلك هو الذي يؤكد معرفته تعالى .

فأفعال الله هي الدليل على وجوده وهذه قضية استدلالية . لكنها تعتمد على معرفة ضرورية أولية وهي أن كل فعل له فاعل ، وكل محل حادث له محدث ، وهذا ما نعرفه ضرورة من أفعالنا أو أفعال الشاهد بصورة عامة . ولذا أصر القاضي على أن أول العلم بالله تعالى هو العلم بأن للأجسام محدثاً .

وهكذا فالطريق إلى معرفة الله هو الأفعال . قايسين في ذلك الغائب — وهو هنا الله — على الشاهد ، فما دام الفعل لا بد له من فاعل على ما نرى في الشاهد فإن العالم المحدث لا بد له من محدث هو الله .

ولتوضيح ذلك يبين القاضي أن الأفعال أو المحدثات عموماً ، نوعان :

(١) الدرة الفاخرة للجامي ٣٠٧

(٢) الفائق للملاحمي ١٣ ب ، والمعتمد ١ : ١٤٧ ، والمحيط ١ : ٢٢

ما يدخل تحت مقدورنا وهذا لا يستدل بشيء منه على الله تعالى الا اذا وقع على وجه لا يصح وقوعه عليه منا ، كالعلوم الضرورية التي هي من جنس العلم ، فالعلم يقع تحت مقدورنا ، لكن العلوم الضرورية تتم أردنا أم كرهنا ، وكحركة المرتعش ، فان الحركة في الأصل من مقدوراتنا لكنها في المرتعش اضطرارية .

أما ما لا يدخل تحت مقدورنا ، كالجواهر والأجسام عامة وعدد من الأعراض كالألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء ، فهذه كلها مما يستدل به على الله .

وإذن فإن موضوع حدوث العالم كدليل على اثبات الله ينقسم إلى بابين كبيرين هما :

١ — الاستدلال بالأعراض على الله

٢ — الاستدلال بالاجسام على الله

الاستدلال بالاعراض[٢] على الله :

يعتمد هذا الدليل على أمور عدة : فيجب أولاً اثبات الأعراض ، وأنها حادثة ، ثم أن نعلم حاجتها إلى محدث مخالف لنا وهو الله [١] .

أما اثبات الأعراض فان مكانه نظرية العالم والطبيعة ، وأما أنها حادثة فإن القاضي يبرهن على ذلك بأدلة أهمها : أن الأعراض (كالحركة والاجتماع والافتراق والسكون) يجوز عليها العدم والبطلان ، والقديم لا يجوز عليه ذلك . ودليله على عدمها أن المجتمع اذا افترق بطل اجتماعه والمتحرك اذا سكن بطلت حركته. وأشار في المحيط[٢] إلى أن الدليل على حدوثها هو تجددها في الأجسام، وما دامت كذلك فلا بد من تجدد أمر يؤثر في ذلك ، وبما أنه لا يصح أن يكون

(١) المحيط ١ : ١٦ ب

(٢) يجب أن نلاحظ أن الأعراض المقصودة هنا ، هي تلك التي لا تدخل تحت مقدوراتنا كالألوان والطعوم والروائح والأكوان .

الأمر محدثاً لأنه سيتسلسل إلى ما لا نهاية ،كما لا يصح أن يرجع إلى الطبيعة نفسها ، ولما لم تكن من مقدوراتنا كذلك وكان كل فعل أو تغير لا بد له من فاعل ،فإن فاعل الاعراض هو الله » ، وربما كان هذا الدليل قريب الشبه بدليل أرسطو على أن حركة العالم تكون من محرك لا أول له ،الا ان المحرك الأول في مفهوم أرسطو ينتهي عمله مع تحريك المادة الأولى ، أما حسب النظرية الاسلامية ففعله تعالى مستمر دائم .

الاستدلال بالاجسام على الله :

يعتبر القاضي الاستدلال بالأجسام على الله أولى من الاستدلال بالأعراض ، وذلك لوجوه أهمها .

— الأجسام ثابتة بالضرورة على سبيل الجملة والتفصيل ، وليست الأعراض كذلك .

— العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام .

— الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض .

والاستدلال بحدوث الأجسام على الله تعالى على ثلاثة طرق :

١ — أن نستدل بالأعراض على الله وتوحيده وعدله ونعرف صحة السمع ، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام . ولو تأملنا في هذا المنهج لوجدنا أنه في حقيقته ليس استدلالا بالنظر والعقل ، وإنما هو استدلال بالسمع .

٢ — أن نستدل بالاعراض على الله ، ونعلم قدمه ، فينتفي قدمها لعدم صحة وجود قديمين لما يوجبه وجودهما معاً من التماثل بينهما وما يترتب عليه من تناقضات ، وبذلك نعلم أنها محدثة وان لها محدثا ، وهذا في الحقيقة لا يخرج عن دليل الاعراض العام .

٣ — والدلالة المعتمدة عند القاضي هي طريقة أبي الهذيل ،وملخصها ، أن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ولم تتقدمها . وما لم يخل عن الحوادث ولم يتقدمه فهو محدث مثله .

ويتفرع هذا الدليل إلى قضايا أربع هي :

١ — اثبات وجود الأعراض (الأكوان) في الأجسام

٢ — إثبات أن الأعراض محدثة

٣ — اثبات أن الجسم لم ينفك عن الأعراض ولم يتقدمها

٤ — والنتيجة أنه إذا كان الجسم على هذا الشكل فقد وجب حدوثه كالأعراض سواء بسواء .

وقد أطلق عليها اسم الدعاوي ،لأن الدعوى كل خبر لا يعلم صحته وفساده الا بدليل ، فهي افتراضات وقضايا تحتاج إلى اثبات .

وإذا ما علمنا بأن الأجسام محدثة كان علينا أن نعلم أنه لا بد لها من فاعل هو الله ، وهذا يعتمد على أصلين : أولهما أن الأجسام لا بد لها من فاعل أو محدث ، وثانيهما أن الفاعل لها هو الله .

ويعرف الأصل الأول من تصرفات الشاهد . لأن أفعالنا في حاجة إلينا لحدوثها ، وكل ما شاركها في الحدوث وجب احتياجه إلى محدث . وهذا هو حال الأجسام ، ومثل هذه المعرفة اضطرارية تعرف ببداهة العقل كما ذكرنا .

أما ان فاعل الأجسام هو الله . فلأنها : إما أن تكون قد أحدثت نفسها ، أو أنها حدثت من قادر ، ولما كان الاحتمال الأول سيؤدي إلى القول بقدم العالم ، أو أن الأجسام تحصل بالطبع ، والقولان مردودان في رأي القاضي . ولما كان محدثها أيضاً لا يمكن أن يكون العقول أو النفوس السماوية أو الكواكب لعدم قدرة هذه الأشياء على الفعل ، فلم يبق إلا أن يكون الخالق هو الله تعالى .

والحقيقة أن دليل حدوث الأجسام متفرع على معرفة حدوث الأعراض ، لأن الذين أثبتوا حدوثها ما توصلوا إلى ذلك إلا باثبات ما يستلزمها من الأعراض ، فهما دليل واحد .

تعرضت أدلة المتكلمين في إثبات حدوث الله لانتقادات كثيرة ، من أهمها ما وجهه ابن تيمية في منهاج السنة ، ويمكن تلخيصها بما يلي :

١ ــ إن الاستدلال على أصول الدين لا يكون بغير القرآن والسنة .

٢ ــ إن المتكلمين تركوا أدلة القرآن على اثبات الله مدعين أنها أدلة خطابية تعتمد على مقدمات اقناعية قد تفيد الجمهور ولكنها لا تفيد الخاصة ، فجاءت أدلتهم لا تقنع جمهورا ولا خاصة .

٣ ــ إن الاستدلال بحدوث الأعراض على الأجسام ومن ثم على الله دليل مبتدع بالشرع وباطل في العقل .

٤ ــ إن هذه الطرق هي التي أوجدت معظم الأقوال المتطرفة التي اشتهر بها بعض رجال الاعتزال وغيرهم من أخذ بها، كنفي صفات الله وأفعاله القائمة به ، والقول بفناء الجنة والنار ، وانقطاع حركات أهل الخلدين، وهكذا فإن هذه الوسائل ــ على حد تعبير ابن تيمية ــ لا هي قامت بتقرير الدين ولا هي محقت الملحدين»[1]

ولا شك أن الصور الرائعة التي عرض فيها القرآن الكريم للكون والعالم والانسان كفيلة بأن توقظ عقول الناس وأذهانهم، وتوجههم بكل مشاعرهم وإحساساتهم إلى استكناه حقيقة هذا الوجود وما فيه من تدبير وعناية ، مما لا تجد له أثراً في معظم الكتابات الكلامية الجدلية الجامدة . ويظهر أن بعضهم تنبه إلى ما في

(١) ان قول جهم بفناء الجنة والنار يرجع عند ابن تيميه إلى القول بأن الحوادث ما دام لها أول فلا بد أن يكون لها آخر ، كما يرجع قول أبي الهذيل بفناء حركات أهل الخلدين إلى تناهي الحوادث ، وأما التجسيم فإنه قول الذين يثبتون جسما قديما أزليا لا أول لوجوده وخال من الحوادث ، ولما اضطر الجهمية إلى مخالفة هذا قالوا بنفي الصفات ، أي ان الله لا يقوم به الصفات والأفعال لأنها أعراض وحوادث ، ومثلها لا يقوم الا بجسم ، والجسم محدث . منهاج السنة لابن تيمية ١ : ٨٤ ــ ٨٥

هذا الأمر من خطورة فعاد الى أدلة القرآن ينهل منها مفضلاً إياها عن أية أدلة أخرى .

ويجب أن لا ننسى أن الأدلة القرآنية لا تمنع الاعتماد على العقل ، لأنها في جوهرها ليست إلا دعوة إلى العقل للوصول إلى الحقيقة وعدم الوقوف أمام المظاهر الجوفاء .

لكننا لا بد من أن تشير إلى أن بحوث الكلاميين في اثبات الله تعالى كان لها دورها في نقاش أصحاب العقائد والنحل التي لا تؤمن بالله أو بالكتاب ، وترفض أن تنظر فيه أو تستدل به على الله ، فقد جابه المتكلمون كثيرا من أصناف الملحدين والمتشككين وأصحاب الأديان والنحل الاخرى . وكان لا بد لهم من أن يدلوا بدلوهم في النقاش الدائر ولو دون الاستدلال بالقرآن لأن أولئك يرفضون اعتماده أساسا للنقاش .

ثم إن لاعتماد أدلة إثبات الله على الدليل العقلي أهمية خاصة عند القاضي صاحب نظرية التكليف ، لأن علوم التوحيد كلها يجب أن تعتمد على العقل حيث أن الانسان مكلف بالنظر المؤدي إلى معرفة الله قبل ورود السمع ، والأدلة السمعية في هذا المجال أدلة استثنائية، وليست أساسية .

اسماء الذات الالهية : في القرآن الكريم والحديث الشريف عدد من أسماء الله الحسنى ، من المسلمين من حددها بتسعة وتسعين، ومنهم من أجاز زيادة هذا العدد [1] ولا جدال بين علماء الكلام في أن هذه الأسماء تحقق أغراضا متعددة أهمها :

١ ــ إثباته تعالى ، لإبعاد شبهة القول بالتعطيل

٢ ــ إثبات وحدانيته ، لتقع به البراءة من الشرك

(١) من هذه الآيات « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه » (الأعراف ١٨٠). و «أيا ما تدعو فله الأسماء الحسنى» (١١٠ الاسراء) . ومن الأحاديث : عن أبي هريرة عن النبي أنه قال « ان لله تسعا وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة » (البخاري ٨ : ١٥٩ طبعة الشعب).

٣ — إثبات أنه ليس بجوهر أو عرض ، لمنع التشبيه عنه

٤ — إثبات ان وجود سواه من إبداعه واختراعه ، لمفارقة من يجعل كل ما في الوجود عللا ومعلولات .

٥ — إثبات أنه يدبر ما أبدع ويصرفه ، لتقع به البراءة من القول بأن العالم يسير بالطبيعة أو بتدبير الأفلاك أو الملائكة [١] .

لكن علماء المسلمين اختلفوا في بعض الأمور المتعلقة بإثبات الأسماء أوصلتها بالمسميات والصفات ، ويمكن اجمال هذه الاختلافات في أسئلة ثلاثة هي :

١ — هل تعتبر ألفاظ الاسم والمسمى والتسمية ألفاظاً مترادفة أم أنها مختلفة المعنى ؟

٢ — هل الأسماء والصفات شيء واحد ؟

٣ — هل الأسماء توفيقية لا تصح إلا بورود السمع ، أم أنها تصح بالعرف والمواضعة .

ذهب أكثر أهل الحديث إلى أن الأسماء هي نفس المسمى « أي أن أسماءه تعالى هي هو » وقال بعض أصحاب ابن كلاب : لا يجوز أن يقال : إن أسماء الله لا هي هو ولا هي غيره . إلا أن بعض أصحابه الآخرين أجازوا ذلك وذكروا أن أسماءه تعالى كالصفات لا هي هو ولا هي غيره ، وذهب أوائل المعتزلة والخوارج والزيدية وابن كلاب وكثير من المرجئة إلى أن أسماء الله هي غيره ، أسوة بصفاته تعالى [٢] .

وقال عموم المعتزلة : إن الاسم هو التسمية ذاتها . وقد عقد القاضي الباقلاني فصلا واسعا في التمهيد للبيان موقف الأشاعرة من هذا الموضوع [٣] ، ويظهر أن

(١) انظر البيهقي : الأسماء والصفات ص ٨

(٢) المقالات ١ : ٢٣٢

(٣) التمهيد ٢٣٠

هذه الأقوال تركزت لدى متأخري الكلاميين في أربعة :

١ — فالمشهور عند الأشاعرة أن الاسم نفس المسمى وغير التسمية ، أي أن اسم الله هو ذاته .

٢ — والغالب عند المعتزلة قولهم إن الاسم هو نفس التسمية وغير المسمى ، بمعنى أن الاسم معنى آخر غير ذاته تعالى ولا يشذ القاضي عن هذا الرأي .

٣ — أما جمهور مشايخ الماتريدية فعلى أن الاسم عين التسمية بالنسبة لفهم الانسان لا بالنسبة له تعالى ، لأن أسماءه قديمة به .

٤ — وذهب الغزالي إلى أن الاسم والمسمى والتسمية معان متباينة ووافقه الرازي ومتأخرو الأشاعرة [١] .

وكان من رأي ابن كلاب أن الأسماء هي الصفات وخالفه معظم المتأخرين من الأشاعرة .

أما المعتزلة فقد ميزوا بين أسمائه تعالى وبين كونه على أوصاف معينة ، وبيّن القاضي أن التمييز بين الاسم والصفة لا يقوم على ما يظنه البعض على أساس الفارق بين الاسم والصفة في اللغة ، بل على أن هنالك أسماء تعتبر كألقاب محضة لا تفيد في المسمى به شيئا ، وإنما تقوم مقام الإشارة إليه ، هذا النوع لا يحسن أن يجرى على الله عقلا الا بقصد التعبد ، كما أن هنالك أسماء تفيد في المسمى جنسا أو صفة ، وهي التي تسمى بالصفات . ويحسن إطلاقها على الله ، ثم هناك أسماء تقرب من الأسماء المفيدة في إبانة نوع أو جملة أو ضرب من الفعل ، كقولنا مريد وقادر وحيّ وهذه يحسن إطلاقها على الله أيضاً .

وأخيرا هل أسماءالله توقيفية بمعنى أنها لا تكون الا بطريق السمع أم أنها يمكن أنتتم بالقياس والمواضعة ، يذهب معظم الأشاعرة إلى أن أسماءه تعالى توقيفية ،

(١) بحر الكلام للنسفي ٢٧ ب ، نظم الفرائد لشيخ زاده ٢٦

أما المعتزلة والكرامية فيرون أنه إذا دل العقل على أن معنى لفظ ما ثابت في حق الله جاز إطلاقه عليه تعالى سواء ورد السمع به أم لم يرد ، وهذا قول الباقلاني من الاشاعرة ، والماتريدية ، واختار الغزالي والرازي أن الأسماء دون الصفات موقوفة على إذن السمع .

وحجة الذين اشترطوا الاذن في الأسماء أنه لو لا هذا الشرط لجاز تسميته تعالى عارفا وفقيها ودار يا وفهيما كما جاز وصفه بأنه عالم ، لأن هذه الأسماء مرادفة للعالم في اللغة وهو لا يصح [(١)] ، وخلاصة القول في الأسماء أنها قديمة عند من يقول بأنها تكون بالسمع والتوقيف ، وغير قديمة عند من يقول بأنها بالمواضعة .

ذهب القـــاضي مذهب المعتزلة في أن الأسماء بالمواضعة ، وأنها تتم بالقياس ، ولكنه فصل مذهبه تفصيلا دقيقا مبينا ما يجوز أن يطلق عليه من الأسماء وما لا يجوز [(٢)] .

ويعتمد رأيه على أن اللغات عموما والأولى خصوصاً توجد بالمواضعة ، وعلى هذا فإن آدم لا بد أن يكون قد تواضع مع الملائكة على اللغة الأولى ثم علمه جل وعز الأسماء « وعلم آدم الأسماء كلها »

فالاسم يصير اسما للمسمى بقصدنا ذلك ، ولولا هذا القصد لما كان هنالك سبب يدعو إلى تخصيصه بهذا الشيء دون الآخر ، إذ الحروف التي يتكون منها الاسم لا تتعلق بالمسمى لمعنى يرجع اليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به ، وإذا كان الأمر كذلك فلابد من معنى آخر يوجب تعلقه بالمسمى وليس ذلك إلا القصد والارادة .

ولما كان الاسم في تعلقه بالمسمى بمنزلة الخبر عنه والدلالة عليه ، وكانت معاني الاسماء لا تتغير باختلاف الاسماء واللغات ، فقد جاز نقل الالفاظ

---

(١) لوامع البينات الرازي ١٨

(٢) المغني ٤ : ١٥٢ — ١٨٣ والجزء ٢٠ الفصل الأخير

اللغوية الى الاحكام الشرعية كما جاز انتقال حكم اللفظ عن المجاز الى الحقيقة ، وعن الحقيقة الى المجاز بالتعارف .

وإذا انتفت الحاجة لورود إذن سمعي لإجراء الاسماء والاوصاف عليه تعالى ، فإن للسمع أن يمنع من إجراء بعض الاسماء .

ولكن ألا يختلف وضع الاسم والصفة حين نطلقهما على الله . لا يرى القاضي ذلك إذا اتفقنا في فائدتهما ، بل ان من حق الاسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم يثنى عليه الغائب لأن المواضعات تقع أولا على المشاهدات وما جرى مجراها .

أما ميلنا إلى معرفة الاسماء التي يصح أن تطلق عليه تعالى أو على غيره فهي اللغة ودليلها والتعارف الحاصل عليه . وقد عقد القاضي فصلا طويلا لبيان الاسماء والصفات المفيدة التي ترجع الى ذاته كقولنا قادر وعالم وما يقاربها من الأسماء في الفائدة كمالك ورب . وما يشاركه فيه غيره من الأوصاف كحكيم ، وعارف ، أما اطلاق الفاظ الفقيه والفهيم وغيرها فإنما لم تصح عنده لأنها في ذاتها لا تنطبق عليه لما فيها من معنى الوصول الى العلم بالاستدلال ، وذلك لا يجوز على الله . وهكذا الحال في الصفات غير الذاتية كشيء وموجود ، وصفات الافعال جميعاً .

وأخيرا فإن أسماء الله تعالى من حيث صحة التعبد بها على قسمين :

١ — ما لا يصح التعبد به وهو كل اسم يجري عليه تعالى ولا يفيد التعظيم لفظاً أو معنى : كقولنا شيء وموجود وقديم .

٢ — ما يصح التعبد به سواء كان من أسماء أو صفات الذات ، أو كان من صفات الأفعال ، وهي كل ما كان من باب التعظيم ، ولا يكون من الصفات

كذلك إلا ما كان له تعلق بفعله وعبادته وصفاته التي يختص بها [1] . أو بمعنى آخر إن أسماء الله التي يصح التعبد بها هي تلك التي لها علاقة بالتكليف على وجه من الوجوه .

(١) المغنى ٢٠ ، ٢٤٦ ب

البحث الرابع
الصفات

يمكن تعريف الصفة تعريفاً شاملا بأنها « كل أمر يدخل ضمن العلم بالذات ، سواء كان ذلك نفيا أو اثباتا ، أو كان حالا للذات كما يقول أبو هاشم ، أو صفة زائدة قائمة به كما يقول مثبتو الصفات عموما ، أو حكما داخلا ضمن العلم بذاته كما يقول أبو علي وأبو الحسين البصري . أو فعلا لها أو نفي فعل أو وصف [1] » .

ويدخل في هذا التعريف معنى الصفة كما تصوره علماء الاسلام . إلا أنه يتضمن في الوقت نفسه اختلافات شديدة فالأشاعرة يميزون بين الصفة والوصف . فالصفة عندهم شيء يوجد بالموصوف او يكون له ويكسبه الوصف . أما الوصف فهو قول الواصف لله تعالى أو لغيره بأنه حي قادر الخ ... وهو غير الصفة القائمة بالله أو بغيره . والصفة عند الماتريدية أمر يلزم الأعيان وليست وصف الواصف ، أما المعتزلة فقد وحدوا بين الصفة والوصف ، فالصفة هي قول الواصف ، وكذلك الوصف [2] ويستدل القاضي على هذا بأن علماء اللغة يوحدون بينهما ، فيقولون : إن فلاناً وصف فلانا صفة حسنة ووصفا حسنا ، ثم تعورف هذا

(١) المعتمد للملاحمي ١ : ١٥٢ أ و ب . أبو بكر الرصاص ، الواسطة في الدين ٣٠ أ .
(٢) التمهيد للباقلاني ٢١٤ ، التوحيد للماتريدي ٢٨ ب ، المغنى ٧ : ٢١٧ .

اللفظ فيما يفيده وصف الواصف نحو قولنا عالم وأسود ، اذ يفيد في الاول ذاتا دخل في ضمن وصفه أمر زائد عليه وهو تبينه للشيء أو حالة تبينه له ، وفي الثاني يفيد ذات الجسم مع ما دخل ضمنه وهو السواد . ويستنكر الأشاعرة قول المعتزلة بتوحيد الصفة والوصف لأنه يعني أن الصفات تم بالمواضعة من الخلق وهذا يؤدي إلى أن لا تكون له تعالى صفة قبل أن يخلق خلقه . (١) وإذا تجنبنا الخوض في هذه المناقشات فإنه يمكننا القول بأن الصفات الإلهية هي ما نعرفه عن الله تعالى ، إذ لا نستطيع معرفة حقيقته . وقد أصبح القاضي ومتأخرو المعتزلة لا يتحرجون من إطلاق لفظ الصفة على الله ويقصدون بها ما يفهمونه من أحوال أو غيرها . وعرف القاضي الصفة بما يتلاءم مع نظريته في الأحوال فقال : « هي المزية التي تعلم الذات عليها دون اعتبار لذات أخرى ولا ما يجري مجراها » فيخرج بقوله « دون اعتبار لذات أخرى » كون الصفة قائمة بغيرها ، كما يخرج بقوله « ولا ما يجرى مجراها » كون الصفة من نوع الاحكام .

موقف الصحابة من الصفات :

ذكر في القرآن الكريم والحديث النبوي ألفاظ كثيرة تتضمن أسماء وأوصافا لله تعالى ، ولعوامل مختلفة لم يتكلم الصحابة في تفصيل هذه الصفات فقد أدركوها بخاصيتها ، ولم يحاولوا التعرف على حقيقتها ، وقد حدد المقريزي موقف الصحابة في عبارة جميلة مختصرة فقال : « من أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ، ووقف على الآثار السلفية ، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك فسكتوا عن الكلام في الصفات . نعم ، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل . وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة

(١) المقريزي ، الخطط ٤ : ١٨١

والعظمة ، وساقوا الكلام سوقا واحدا . وهكذا أثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى شيء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت . ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى وعلى إثبات نبوة محمد (ص) سوى كتاب الله تعالى ، ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة » (١) .

وقريب من هذا كان موقف السلف وكبار الأئمة : مالك والشافعي وأحمد ، ولم يميز هؤلاء بين أسماء الله وصفاته وقال الامام أحمد : إن أسماء الله وصفاته أزلية غير مخلوقة (٢) ، ورفض أن يدخل في جدل حول هذا الموضوع . ودعا إلى اتخاذ هذا الموقف ذاته ابن تيمية وابن حزم وغيرهما من الظاهرية (٣) .

ويظهر أن الصحابة والسلف وكبار الائمة نظروا إلى فائدة هذا الأمر ومعناه اللغوي . ففائدة الوصف بالسمع أو كونه تعالى سميعا هي إدراك الأصوات ، وفائدة الوصف بالبصر أنه يدرك الأجسام والألوان ... وهكذا اكتفوا بالمدلول اللغوي ولم يجاوزوا حد الانسان الذي لا يستطيع الوصول إلى كنه الله وحقيقة صفاته إذ لا يحيط بعلمه تعالى أحد . وفي حالة وجود آية توحي بالتشبيه لم يؤولوها مع إجماعهم على أنه لا يجوز أن يكون المراد منها ظاهرها ، وأوجبوا أن لا تفهم على طريقتها اللغوية فقط . وإنما على أساس أنه ليس كمثله شيء .

والواقع أن المذاهب الاسلامية جميعها تؤكد أنها لم تخرج على طريقة القرآن والسنة والصحابة في فهمها لصفات الله . ولئن كان المقدسي والأشاعرة استخلصوا من موقف الصحابة والسلف أنهم قالوا باثبات صفات أزلية لله هي العلم والقدرة والارادة وغيرها ، فإن عدداً من المعتزلة أنكروا اثبات صفات تتصف بالأزلية والقدم ، وظنوا أن موقفهم هو الموقف السليم . حتى أن ابن حزم وابن تيمية اللذين ألحا على العودة إلى طريقة السلف في الصفات وقفا موقفين متميزين ، فذهب ابن

(١) المقريزي الخطط ٤ : ١٨١ وطبعة بولاق ٢ : ٣٦٦
(٢) الإبانة للأشعري ٣٤ ، مناهج الأدلة ٣٦ ، العلم الشامخ ١٢٤
(٣) الفصل لابن حزم ٢ : ١٢٠ ، المنهاج لابن تيمية ١ : ٢٥٢

نحو إلى ان الصفات هي نفس الذات [1] ، فاقترب من قول المعتزلة . وأنكر قول الأشاعرة في أن تكون له صفات أزلية وهاجمهم لذلك [2] ، بينما ذهب ابن تيمية مذهبا آخر حين أثبت كل ما جاء في القرآن من فوقية وتحتية واستواء على العرش ويد ووجه كما وردت بظاهرها الحرفي دون تأويل ، حتى أجاز الاشارة إليه تعالى [3] .

الا أننا يجب أن لا ننسى أنه إذا اختلف مفكرو الاسلام من حيث كيفية استحقاقه تعالى للصفات فإنهم لم يختلفوا مطلقا في إثباته وإثبات وحدانيته ، وأنه متصف بهذه الصفات المتعددة .

الفلاسفة والصفات : اتهم المعتزلة بأنهم سايروا فلاسفة اليونان في تصورهم للصفات وخاصة ما ورد عن بعضهم من نفيه لها ، ذكر ذلك الأشعري والغزالي والشهرستاني وغيرهم من الأقدمين ، وذهب إليه بعض المحدثين كجار الله ، والبير نادر ، وفلتزر [4] ، فقالوا : إن المعتزلة اقتبسوا عن فلاسفة اليونان قولهم في الصفات أنها سلوب — أي نفي — فمن رأي هؤلاء ان الله واجب الوجود بذاته ، وأن صفاته ليست زائدة عليه .

ويرى متهمو المعتزلة بذلك أن واصل بدأ القول بنفي الصفات إلا أن مقالته كانت غير ناضجة ، ولم يزد على أن قال « إن من أثبت معنى وصفه قديمة لله فكأنه أثبت وجود إلهين » ، ثم أوضح العلاف هذه الفكرة بما أخذه عن أرسطو لقوله إن الله علم كله وقدرة كله وحياة كله ، فأثبت العلاف علماً هو الله وقدرة هي الله . بمعنى أن صفاته هي عين ذاته وهذا نفي للصفات ، لكن النظام نحا

---

(١) الفصل ١ : ٥٠

(٢) الفصل ٤ : ٢١٢

(٣) أبو زهره المذاهب الاسلامية ٣٢١

(٤) مقالات الأشعري ٢ : ٤٨٣ ، الملل للشهرستاني ١ : ٢٢ ، نهاية الأقدام ٩٠ — ٩١ ، الغزالي المنقذ من الضلال ، المعتزلة لجار الله ٦٣ ، والجيلاني توفيق التطبيق تحقيق الدكتور مصطفى حلمي ١٠٤ ، والفلسفة الإسلامية لفلتزر ٤٠ .

منحى آخر فقال : إن إثبات الله عالما هو إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، وإثباته قادرا هو إثبات ذاته ونفي العجز عنه . فالصفات إثبات للذات ونفي لصفات القصور .

وبينما يرى بعض هؤلاء المفكرين أن أرسطو هو مصدر المعتزلة فيما يروونه عنهم من نفيهم للصفات ، يرى آخرون أنهم اقتبسوا ذلك عن أفلوطين ، فعنده أن « السبب الالهي واحد وأنه أسمى من أن تطلق عليه الصفات أو يشبه الأفراد ، فلا يصح القول إن لله علما لأنه هو العلم ، ولا يصح وصفه بالجمال لأنه هو الجمال والخير ومصدر كل شيء جميل وخير ، وليس يحتاج إلى بصر لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس » [1] .

وقد أنكر القاضي — كما سنرى — أن المعتزلة قالت بنفي الصفات أو ادعت أن الصفات سلوب ، وأكد أن أبا الهذيل لم يرد من قوله أن لله علما هو الله إلا ما قاله أبو علي من أن الله عالم بذاته . ونضيف : أن هناك فرقا أساسيا بين تصور الفلاسفة لله وبين تصور الاسلاميين الذين تنضج في أذهانهم صورة الوحدانية الكاملة الفاعلة القادرة العالمة المدبرة لكل ما في الكون والمنظمة لجميع التغيرات والأكوان ، وليس ما يمنع من استفادة المعتزلة من الفلاسفة كمفكرين ، لكن نسبة الفكرة كلها إلى الاقتباس خطأ كبير . وتأثير فلاسفة اليونان يجب أن يبحث عنه عند فلاسفة الاسلام لا عند المتكلمين من معتزلة أو سواهم ، ذلك لأن فلاسفة الاسلام كانوا أقرب إلى الفلسفة اليونانية في تصور الصفات الالهية ، فقد أنكروا تعدد الصفات وقالوا : إن المفهوم منها واحد هو ذاته ، لأن الله هو الموجود الأول أو واجب الوجود لذاته ، والعلة الأولى ، والحق الذي أكسب كل شيء حقيقته ، كما زعموا أن الصفات ليست أكثر من اعتبارات ذهنية لتكون لدينا فكرة عن الله [2] .

وإذا أردنا أن نبين مواقف أشهر فلاسفة الاسلام من موضوع الصفات

---

(١) دو بور : تاريخ الفلسفة ص ١٦٨

(٢) مناهج الادلة لابن رشد ، تحقيق الدكتور قاسم ٤٠

فإننا نجد الكندي أقرب إلى المعتزلة ، بينما يميل الفارابي وابن سينا إلى رأي فلاسفة اليونان [1] ، أما ابن رشد فإن له موقفا متميزا حاول فيه العودة إلى رأي السلف منكرا تصور المعتزلة والأشاعرة جميعا للصفات [2] .

الجعد والجهم ونفي الصفات : يروى كتاب المقالات من المسلمين أن الجعد بن درهم كان أول من تكلم في الصفات نافيا لها منادياً بخلق القرآن ، وأن الجهم بن صفوان أخذ عنه مقالته في نفي الصفات [3] ، ويظهر أن غيلان الدمشقي سبقه إلى القول بخلق القرآن . مع اشتهاره بالقدرية لمقالته في القدر . واتهم الجعد بأنه أخذ مقالته عن اليهود ، [4] وهذه تهمة لا تعقل ، لأن غيلان يخالف اتجاه اليهود إلى التجسيم ، فقوله بخلق القرآن ينفي قولهم بأن الله كلم موسى بكلام مادي كالذي نعرفه ، لكن مقالة نفي الصفات اشتهرت بصلتها بجهم أكثر من غيره .

وكان للجهم آراء كثيرة أهمها قوله بالتأويل الفقهي لآيات الصفات . وجنوحه إلى التنزيه المطلق ، حتى نسب إلى النفي والتعطيل ، والقول بالجبر المطلق وأن العبد لا فعل له ولا كسب . ولا شك أن بدء مقالة الجهم كانت محاولة منه لتنزيه الله عن أن يتصف بأي صفة يتصف بها عباده خوفا من الوقوع في التشبيه ، خاصة وأنه كان هناك من يميل إلى التجسيم ، كمقاتل بن سليمان الذي تأثر به الكرامية من بعد فقالوا بالتجسيم .

وقد نسب المعتزلة إلى الجهم . واستعمل الكثيرون لفظ الجهمية مرادفا لعبارة

---

(١) رسائل الكندي ١ : ٨٠

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ورسائل الفارابي عيون المسائل ٥٧ ، والنجاة لابن سينا ٣ : ٢٩٨ والاشارات ١ : ١٥٨ .

(٣) قتل جهم سنة ١٢٨ هـ . وقتل الجعد حوالي سنة ١١٨ ، أنظر ابن الأثير ٩ : ٣٥٠ ، بسرح العيون ١٥٩ ، والنشار ١٨٦ وتاريخ الجهمية للقاسمي ١٧ ، والمقريزي ٤ و ١٨٢ .

(٤) توفي بعد سنة ١٠٥ هـ

المعتزلة . ومن ثم اتهموا بأنهم قالوا بمقالة جهم في نفي الصفات [1] . ولئن صح أن المعتزلة أفادوا من جهم في التأويل والاعتماد على العقل واعتباره مصدر المعرفة ، إلا أنهم استنكروا رأيه الجبري ووقفوا موقف المعاكس له ، كما أنهم لم يأخذوا برأيه في نفي الصفات وأنكروا عليه ذلك وهاجموه في كتبهم [2] . وقد عارضه القاضي منكراً قوله في أكثر من موضع من كتبه . كما أن القاضي وجمهور المعتزلة عارضوا قول الجهم في أن الجنة والنار مخلوقتان ، وإنكاره للجزاء وعذاب القبر ، وأنكر ونكير .

ابن كلاب واثبات الصفات : ونعني بمثبتي الصفات أولئك الذين أثبتوا لله صفات إيجابية لا هي ذاته ولا هي غير ذاته [3] ، وأهم أنصار هذا الاتجاه ابن كلاب والقلانسي والمحاسبي ، وانحاز إليهم الأشعري بعد خروجه على المعتزلة ، وإلى ذلك ذهب الماتريدية مع شيء من التعديل .

وينسب إثبات الصفات لابن كلاب [4] . وملخص آرائه في الله وصفاته أنه تعالى لم يزل قبل الزمان والمكان ، وأنه لم يزل عالما قادرا حيا سميعا بصيرا وقد أثبت الصفات فقال : لا هي هو ولا هي غيره . فمعنى أن الله عالم ان له علما ، ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، وكذلك القول في سائر صفاته وأسمائه ، وأسماؤه وصفاته لا هي الله ولا هي غيره وهي قائمة به ، وصفات الله لا تتغاير ولا تتماثل فالعلم لا هو القدرة ولا هو غيرها ، وكذلك كل صفة من صفاته .

وقد سمى أنصار ابن كلاب بالصفاتية لأنهم أثبتوا الصفات الذاتية لله ، وكان هذا في مقابل وصف المعطلة الذي ينعت به المعتزلة لما اتهموا به من نفي الصفات . وتعدّ آراء بن كلاب ردا على قدامى المعتزلة ، ولذلك قال : لا هي

---

(١) الإبانة للأشعري ٤١ ، والملل والنحل ١ : ٥٣

(٢) الخياط ٢٢٦

(٣) أما الصفات السلبية نحو نفي الثاني عن الله ، ونفي التجسيم والجهة ، فجميع الفرق الكلامية متفقة عليها .

(٤) توفي حوالي سنة ٢٤٠ هـ ، انظر السبكي

هو وإلا تعطلت الصفة ، ولا هي غيره وإلا تعدد القديم . وكلاهما لا يجوز .

لكن ابن كلاب — وتابعه القلانسي — لم يقل بقدم صفات الله واكتفى بالقول إنها أزلية . فاختلف أصحابه في تفسير قوله هذا . فقال البعض ان الصفات تتغاير عن بعضها وهي مع ذلك غيره تعالى . وقال آخرون كل صفة لا هي الباري ولا هي غيره . وتوقف آخرون فقالوا كل صفة لا يقال هي الاخرى ولا يقال هي غيرها . ولم يقولوا لا هي الاخرى ولا غيرها [1] . واختلفوا من حيث قدم الصفات . فقال بعضهم إن صفات الباري قديمة . وذهب آخرون مسايرين لابن كلاب إلى أنه لا يصح أن يقال في الصفات أنها قديمة ولا محدثة لأننا إذا قلنا إن الباري قديم بصفاته استغنينا عن أن نقول إن الصفات قديمة [2] .

الأشعري ومدرسته : تابع الأشعري ابن كلاب في إثبات الصفات . فالله عنده باق غير مشابه للحوادث . وقد فرق مثل خصومه المعتزلة بين صفات السلب وصفات الايجاب . وهو يتفق معهم فيما يتعلق بالنوع الأول منها ، ويخالفهم في النوع الثاني . لأنه يحقق لله صفات قديمة . فإذا قيل إن الله قادر أو عالم أو حيّ أو مريد أو سميع أو بصير أو متكلم . فقد أثبت له قدرة وعلم وحياة وارادة وسمع وبصر وكلام . وهذه الصفات لا هي هو ولا هي غيره . وكل صفة من هذه الصفات لها تعلق مطلق . فعلمه يتعلق بجميع المعلومات . وقدرته تتعلق بجميع ما يصح وجوده . وإرادته تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص [3] . وقد أقر المعتزلة بعدد من هذه الصفات الذاتية لكنهم أنكروا أنها قديمة .

ومن رأيه — الأشعري — أن الصفة لو كانت محدثة لكان الله أحدثها في ذاتها . وهذا محال لأن الصفة لا تقوم بنفسها .

---

(1) مقالات الأشعري ١ : ٢٣٠ — ٢٣١

(2) المرجع ١ : ٢٣١

(3) المقالات : المرجع السابق ، ونهاية الاقدام ١٧٤ ، وأصول الدين ٩٠ ، ومناهج الأدلة ٤١ ،

وسبب قول الاشعري بالغيرية — لا هي الله ولا هي غيره — أنه يرى جواز مفارقة أحد السببين للآخر على وجه من الوجوه ، ولما كان الله أزليا وكانت صفاته أزلية فلا يمكن تصور انفصال الصفة عن ذاته أو مغايرتها له . كما لا يمكن تصور انفصال بعض الصفات عن بعض . وهذه الصفات قائمة بذاته تعالى لا بغيره [1] .

وقد بين الاسفراييني معنى ذلك بقوله : «ولا يجوز فيما ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال إنها هي هو أو غيره ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا أنها موافقة ، أو مخالفة ، ولا أنها متباينة ، و لا انها تلازمه أو تتصل به أو تنفصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه ، ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة قائمة بذاته مختصة به ، ذلك لأن القول بأنها هي هو سيؤدي إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أي إنكار وصفه بها ، والقول بأنها غيره سيؤدي إلى وجود غيرين ... وإلى جواز وجود الغير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن لا هي هو ولا هي غيره » [2] .

ومع أن الجويني كان في أول أمره من القائلين بالاحوال التي قال بها أبو هاشم . الا أن هذا لم يمنعه من إثبات الصفات مع تمييزه بين النفسية والمعنوية بها [3] . ومحاولة تخفيف المعنى الذي قد يتطرق إلى الذهن من وجود تناقض في إثبات صفة لا هي الله ولا هي غيره قديمة قائمة به . وقد أشار إلى ذلك في كتاب من أخريات كتبه وهو العقيدة النظامية فقال : « من انتهض إلى طلب مدبره ، فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه . وان اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل . وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد . وهو معنى قول الصديق رضي الله عنه العجز عن الادراك ادراك ، فإن قيل : فغايتكم إذن حيرة ودهشة . قلنا : العقول الحائرة في درك الحقيقة قاطعة

---

(1) المقالات : المرجع السابق ، ونهايه الاقدام ١٧٤ ، وأصول الدين ٩٠ ، الادلة ٤١ ، الحجر ١ : ١٧٩ .

(2) التبصير في الدين ١٠٠ — ١٠١

(3) قصد بالصفة النفسية كل صفة اثبات للنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف ، وأما الصفات المعنوية فانها الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلل قائمة بالموصوف . الارشاد ٣٠

بالوجود المنزه عن صفات الافتقار [1] » .

احتج الأشاعرة لوجود صفات زائدة على الذات بأدلة كثيرة أهمها :

١ ــ قياس الغائب على الشاهد لأن العلة في نظرهم واحدة ، والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ، فعلة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم ، لكن لمن يرفض قياس الغائب على الشاهد أن يرد بأن معنى الصفات يختلف شاهدا وغائبا ، وهذا ما يميل اليه الماتريدي والجرجاني [2] .

٢ ــ حدوث العالم يحتاج إلى مرجح لوجوده ، ولما كان الترجيح والتخصيص يستحيل بمجرد الذات لأن الموجب بالذات لا يخصص شيئا عن شيء إذ نسبة الذات إلى هذا الشيء كنسبتها إلى الآخر ، فيجب أن يكون هذا التخصيص لصفة وراء الذات أو بذات على صفة ما ، وهكذا تثبت الارادة ثم العلم والقدرة [3] . وهذا الدليل للجويني . ويلاحظ أنه بعبارة « ذات على صفة ما » يترك احتمالا للقول بالأحوال ، ولا يحتم القول بوجود صفة زائدة [4] .

٣ ــ لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته ، وكان قولنا : الله أو العالم القادر ، بمثابة حمل الشيء على نفسه . وهذا باطل «لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته هي ذاته ، وإذا بطل كونها نفسه ، أو حالا لجزئيته فلم يبق إلا الزيادة على الذات» [5] وهذا ضعيف ، لأنه لا يفيد أكثر من زيادة مفهوم العالم والقادر على مفهوم الذات ، ولا نزاع في ذلك .

٤ ــ لو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة

(١) العقيدة النظامية ص ١٦
(٢) المواقف ٨ : ٤٥
(٣) نهاية الاقدام ، الشهرستاني ١٧٤
(٤) الجرجاني ٨ : ٤٦
(٥) الجرجاني ٨ : ٤٦

وكان المفهوم من العلم والقدرة واحداً وهذا باطل ... لكن هذا البرهان كالبرهان السابق في أنه لا معنى له أكثر من وجود أحوال متعددة تكون عليها الذات .

الماتريدية : حاول الماتريدية أن يتوسطوا بين الأشاعرة والمعتزلة مع قربهم إلى المعتزلة في أمور كثيرة وخاصة في العدل [1] .

فقد أثبت الماتريدي الصفات ، وأوضح أن الله يوصف بجميع صفاته في الأزل دون تفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال . هذا ولا بد من الاشارة إلى أن حديثنا السابق كله يدور حول صفات الذات ، إذ من المتفق عليه عند الأشاعرة والمعتزلة أن صفات الأفعال زائدة على ذاته تعالى ومحدثة وإن اختلفوا في تحديدها .

وأضاف الماتريدي إن الصفات ليست شيئا غير الذات ولا قائمة بذاتها ولا منفكة عن الذات ، وهي لا تحتاج إلى متعلقاتها التي هي أمور اضافية متجددة ، قد تفيد الحدوث ، وهكذا فكأن الماتريدية تعتقد ان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها ، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة . وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة في الاعتبار والمفهوم .

بحوث المعتزلة في الصفات : كان لبحوث المعتزلة في ذات الله وصفاته أثر كبير في العقيدة والفلسفة الاسلامية ، لأنها طبعت الفلسفة الاسلامية الكلامية بطابع خاص ، ثم انتقل تأثيرها إلى الفكر الاوربي . والمعتزلة هم الذين أطلقوا لفظ الصفات ، بعد أن كان اللفظ المستعمل سابقا الاسم والنعت . ومن المعلوم أن باعث المعتزلة على قولهم في الصفات ــ ذلك القول الذي فسره البعض بأنه نفي للصفات ــ التأكيد على تنزيه الله تعالى ونفي شبهة التشابه بين الله والانسان أو بين الله والمخلوقات عموما ، وأبعاد الأوصاف الإلهية عن مفهوم تعهد القدماء ومشابهة أقانيم النصارى . وقد أشار ابن تيمية إلى أن سبب نفي المعتزلة للصفات عن الله « أنها أعراض والأعراض لا تقوم الا بجسم . فاذا اعتبرت الصفات زائدة

(١) العقائد النسفية ٧٩ ، الجرجاني ٨ : ٤٧ ، أبو زهرة المذاهب ٣٠٢ ، ومناهج الأدلة ٤٣ .

على الذات يلزمها خصائص الأعراض لأن القائم بالشيء يحتاج اليه . وعندها يصبح الله محلا للأعراض . ويلزمه التركيب والتجسيم والانقسام ، ويكون المركب مفتقرا إلى أجزائه وأجزاؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره ليس واجبا بذاته » [١] .

ويظهر أن الغلو في التشبيه من جانب المشبهة والكرامية أدى إلى رد فعل لدى المعتزلة الذين وصفوا الله بالوحدانية والقدم ومخالفة الحوادث . وهي صفات سلبية تنفي المشابهة بين الله والمخلوق . وسار واصل في التنزيه إلى أبعد حدوده ، فأنكر ثبوت الصفات الايجابية من علم وقدرة وإرادة . خشية وقوع المسلمين فيما وقع فيه النصارى الذين فرقوا بين ثلاث صفات إلهية ذاتية هي الوجود والعلم والحياة ، وجعلوا كل صفة مستقلة بذاتها وأطلقوا عليها اسم الاقانيم : الآب والابن والروح القدس .

لكن أتباع واصل لم ينكروا الصفات الايجابية جملة خوفاً من أن يفضي ذلك بهم الى التعطيل والنظر إلى الإله كفكرة مجردة لا مضمون لها ، ولذلك عمدوا إلى وسائل مختلفة منها : طريقة أبي الهذيل العلاف الذي ظن مؤرخو الفرق من الأشاعرة أنه نفى الصفات حيث أثبت لله علما هو الله وقدرة هي الله ، فأثبت الله على أحوال من العلم والقدرة والوجود الخ ...

وقد اتهم أبو الهذيل بسبب رأيه هذا تهما متعددة ، فادعى الأشعري أنه أخذ هذا القول عن أرسطاطاليس «الذي قال في بعض كتبه أن الباري علم كله وقدرة كله وحياة كله وبعد كله ، فحسن اللفظ عند نفسه وقال : علمه هو هو وقدرته هي هو . » وأضاف الشهرستاني يقول : إن أبا الهذيل « أثبت الصفات وجوها للذات وهي نفسها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم» [٢] » وردد هذه التهمة من بعدها ، دوبور [٣] وغيره . والحق أن أبا الهذيل لم يقل ما رواه الأشعري والآخرون ،

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية ١ : ٢٠٤ ، ١ : ١٧٣ ، والصواعق المرسلة لابن القيم ١ : ٢٩ ، والنهاية للشهرستاني ١٩٩ ، والبير نادر ١ : ١٤٥ — ١٤٦ ، ومناهج الأدلة ٣٨ .
(٢) الملل والنحل ١ : ٤٩
(٣) تاريخ الفلسفة ص ٧٥

لأن هنالك بوناً شاسعاً بين فكرة الفلاسفة في السلوب وبين قول أبي الهذيل : الله عالم بعلم هو ذاته . فالقول الأول نفي للصفة بينما يثبت القول الثاني ذاتاً هـو بعينه صفة . والفلاسفة يعتبرون الذات والعلم شيئاً واحدا وهذا القول ينفي وجود الصفة نفيا تاما ، بينما يقول العلاف باثبات ذات هو بعينه صفة . أو اثبات صفة هي بعينها ذات ، وهي محاولة منه للابقاء على وجود الصفة على أن يكون لها وجودا مستقلا [١] ، وقد بين القاضي أن أبا الهذيل قصد بقوله هذا أن الله يستحق هذه الصفات لذاته ، وأراد ما أراده أبو علي من بعد ، إلا أنه لم تتلخص له العبارة « وذلك لأن من يقول إن الله عالم بعلم لا يقول إن ذلك العلم هو ذاته » .

أما أن قول أبي الهذيل يشبه أقانيم النصارى فلا نظن ذلك ، صحيح أن صلات كانت قائمة بين بعض مفكري المسلمين والنصارى ، إلا أن يحيى الدمشقي الذي ينسب إليه تأثر المعتزلة بقولهم بالصفات كان من النفاة للصفات إطلاقا . بحجة أن وصف الله بالصفات يقتضي التركيب . حتى أنه نفى إطلاق الأسماء عليه تعالى لما كان من المستحيل أن نعلمه وندرك جوهره [٢] . وهذا القول في رأينا بعيد عن قول أبي الهذيل ، ثم لنحقق فكرة الأقانيم عند النصارى فنرى أنها تعتمد على التمييز بين الطبيعة والأقنوم . فقد قالوا ان في الله طبيعة واحدة وفيه ثلاثة أقانيم أب وابن وروح قدس ، يملك كل واحد منهم نفس الطبيعة ، فتتعدد الأقانيم ولا يتعدد الله . وقد حددت الكنيسة هذه العقيدة على النحو التالي : « فهذه الماهية أو الطبيعة الواحدة بالعدد هي الأب والابن والروح القدس ، هي الأقانيم الثلاثة معا وهي كل واحد منهم على حدة . فالأقانيم متميزة فيما بينها أما الطبيعة أو الماهية فواحدة غير متعددة » [٣] . والأقانيم ثلاثة وجوه لها طبيعة واحدة هي إله .

لا شك أن هذا الكلام يختلف كثيراً عن كلام أبي الهذيل أو غيره من المعتزلة ،

---

(١) النشار نشأة الفكر ٢٧٣
(٢) جبر الله ٢٧
(٣) دوبور ٧٢ ، تيودور أبي قرة ٣٣ — ٣٤ ، انجيل يوحنا ١٤ : ٧ ، ٧ : ٩ — ١١ انجيل متى ٢٨ ، ١٩ ، أصول الفلسفة العربية ١٥ .

ونحن لا نريد بما عرضناه أن ننفي كل تأثير حضاري أو ثقافي بين الآراء والأفكار أو بين آراء المعتزلة والفلاسفة والنصارى لأن ظاهرة التأثير والتأثر لا يمكن نفيها عن التفكير الانساني ويجب أن لا يغيب عن بالنا أن أصـول كل من الديانتين الاسلامية والنصرانية من مصدر إلهي واحد .

والواقع أن تهمة نفي الصفات تلحق النظام أكثر من أبي الهذيل لأنه صرح بإنكار صفات الله الذاتية الثبوتية . وفسر حمل الصفات على الذات بأنه إثبات للذات من ناحية ، ونفي لأضدادها من ناحية أخرى . فقـد قال النظام : « معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز منه ، ومعنى قولي حيّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وكذلك قوله في سائر صفاته على هذا النحو »[1] ، ويشبه كلامه هذا كلام ضرار من قبل[2] .

وإذن كيف تختلف صفات الذات؟ يجيب النظام إنها تختلف لاختلاف ما ينفي عنه من العجز والموت وسائر المقتضيات من العمى والصمم وغير ذلك ، لا لاختلاف الذات في نفسه[3] . وتابع النظام محاولته في التنزيه بتفسير الآيات المتشابهات تفسيراً معنوياً ، فوجهه تعالى ذكر على التوسع وليس لأن له وجها في الحقيقة ، واليد هي النعمة ، وهكذا .

ومن هذه المحاولات محاولة عباد بن سليمان ، فقـد أنكر على أبي الهذيل قوله إن الصفة ذات وقال : « هو عالم قادر حي دون أن أثبت له علما ولا قدرة ولا حياة . ولم يثبت له سمعا ولا بصرا ، وقال : هو عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة وهكذا . أما تفسير ذلك فهو : قولي عالم اثبات اسم الله ومعه علم معلوم ، وقوي قادر إثبات اسم الله ومعه علم مقدور الخ . وأنكر أن يكون معنى قوله عالم هو قوله قادر . وهكذا أثبت معلومات ومقدورات إلى جانب الذات الالهية »[4]

وحاول معمر محاولة جديدة في هذا السبيل فطرح فكرة المعاني . وذكر أن كل

(١) و (٢) و (٣) مقالات الاسلاميين ٢٢٦

(٤) المرجع السابق ص ٢٢٥

(٥) الملل والنحل ١ : ٦٦ ، والفرق بين الفرق ١٣٧

تغيير يصيب العالم يكون لمعنى أوجده ، وأضاف : إن هذه المعاني متسلسلة لا متناهية ، ونقل فكرة المعاني هذه إلى الايمان والكفر . فقال في الكافر والمؤمن إنهما يكونان كذلك لمعنى آخر لا إلى غاية ، وكذلك قوله في سائر الصفات [1] . ويرى معمر أن القول بصفات زائدة على الذات يتناقض مع ما يجب لذاته من توحيد مطلق ، حتى أنه كان يقول إن الله لا يعلم ذاته كيلاً يفصل بين المعلوم والعالم [3] .
إن اتجاه معمر هذا محاولة للتخفيف من جوهرية الصفات في طريقه إلى التنزيه المطلق . فلم يطلق لفظ الصفات وانما سماها معاني لما ظن من أن في ذلك تقليلا من أهميتها ، فذات الله واحدة قديمة والصفات معان ثانوية لا أهمية لها . وبينما يجد بعض المحدثين أن هذه المحاولة لا تعدو أن تكون لفظية لا تغير شيئا من من جوهر الصفات [3] ، يرى آخرون فيها أروع تفسير للقدرة الالهية التي هي الذات اللامتناهية ، فالمعاني هي الصفات الالهية وهي بسيطة لأن صفات الله بسيطة ، وهي غير متناهية وكذلك صفات الله ، وهي لا إلى غاية ، وهي اعتبارات ذهنية لأن هي اعتبار ذهني تعود الى الذات ... « وهكذا نحن أمام أروع تفسير للقدرة الالهية التي هي الذات اللامتناهية ، والتي هي وحدها مصدر الفعل ، وهي وحدها سبب الحركة والسكون والموت والحياة ، وهي وحدها المبدأ اللامتغاير في الوجود ، ولكن يصدر عنها التغير في الوجود » [4] ، لكن القاضي كان معارضا لهذه الفكرة منكراً صحة إطلاقها على صفات الله جميعاً ، [وإن كانت مقبولة عنده بالنسبة لبعض هذه الصفات كالارادة والكراهة ، على أن لا يكون هنالك إلا معنى واحد ، لأنه يرفض القول بتسلسل المعاني لا إلى غاية .

ومن المحاولات الأخيرة للتوفيق بين التنزيه المطلق ووصفه تعالى ببعض الصفات ، رأي أبي علي بأن الله يستحق الصفات لذاته ، وقول أبي هاشم بأنه

(١) ابن حزم : الفصل ٥ : ٤٦ ، والخياط ٥٣ ، ومقالات الأشعري ١ : ٢٢٨

(٢) دو بور ٨٠ ، والملل والنحل ١ : ٦٨

(٣) جار الله ٦٣

(٤) النشار نشأة الفكر ٤٤٧

يستحقها لحال هو عليها . وقد كان للجبائيين أثر بالغ على متأخري المعتزلة الذين لم يخرجوا عن أحدهما ، فقد نفى الأحوال أكثر شيوخ معتزلة بغداد وأبو الحسين البصري والملاحمي ، منحازين لرأي أبي علي ، أمـا معتزلـة البصرة وقاضي القضاة وتلاميذه وجمهرة شيوخ المعتزلة المتأخرين فإنهم تابعوا قول أبي هاشـم بالأحوال [1] .

قال أبو علي : إن الله عالم لذاته قادر حي لذاته ، بمعنى أنه لا يقتضي كونه عالما صفة هي عالم ، أو حالا توجب كونه عالما . وإنما هو عالم أو قادر بمقتضى ذاته . أو بعبارة أخرى إن الصفة تفيد أحكاما تدخل ضمن العلم بذاته [2] .

أما في رأي أبي هاشم فإن قولنا : ان الله عالم لذاته أو قادر لذاته ، يفيد أحوالا عليها ذاته [3] ، أو أنه يختص بأحوال لولاها لما صح وصفه بها ، « وهذه الأحوال هي صفات معلومة وراء كونه ذاتا أوجبت لله حالا توجب له هذه الأحوال كلها» وقد كان يظن أن أبا هاشم يقول بالأحوال بالنسبة للصفات الذاتية جميعا ، لولا أن وضح القاضي أنه يميز بين نوعين من الصفات الذاتية ، فأما الصفة التي توجب الأحوال فإن الله يستحقها لذاته ، أي بمقتضى ذاته ، بمعنى أن قوله بها هو نفس قول أبي علي في الصفات ، وأما الصفات الأربع الأخرى وهي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا فإنه يستحقها لما هو عليه في ذاته أي لحالة خاصة أوجبته عليها .

بيد أن هذه الأحوال لا تعرف على انفراد وإنما تعلم على الذات ، أو على الأصح إن الذات تعلم على هذه الأحوال [4] . « وكثيراً ما يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله» . وكيما يؤكد هذا الرأي ، ذكر أبو هاشم أن الأحوال لا تعلم بانفرادها « لأنها في تلك الحالة لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة ولا قديمة ولا محدثة ».

---

(١) صاعد : الكامل في أصول الدين ١٠١ أ

(٢) المواقف ٣ : ٢ ، المعتمد للملاحمي ١٥٢ أو ب

(٣) الفائق ٢٩ ب ، الملل والنحل ١ : ٨٢ ، المواقف ٣ : ٤ ، نهاية الاقدام ١٨٠ — ١٩٨ ، أصول الدين ٩٢ ، الفرق ١٨ — ١٨١

(٤) القاضي : شرح الأصول ٨٦

واعتبر الأشاعرة قوله هذا متناقضاً ، إلا أن هناك سببا لهذا التأكيد ، ذلك أن أبا هاشم يرى أن المعدوم شيء . فإذا قال : الأحوال موجودة أو معدومة أثبتها أشياء وذوات [1] . أما قوله ليست قديمة ولا محدثة وهكذا ، فسببه أنه يريد أن لا تشارك الله في القدم ، فالأحوال وجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة بها تعرف الذات وتتميز عن غيرها من الذوات [2] .

وقد تعرضت نظرية أبي هاشم في الأحوال لانتقادات لاذعة من بعض المعتزلة وغيرهم من رجال الفرق الاسلامية حتى أصبح يضرب المثل بعدم معقوليتها ، فقال الشريف المرتضى ثلاثة أشياء لا تعقل ، اتحاد النصرانية ، وكسب النجارية وأحوال البهشمية [3] . ومن أهم من عرض لنقد الأحوال الشيخ المفيد من الشيعة الإمامية ، والملاحمي من المعتزلة ، والباقلاني والبغدادي من الأشاعرة .

ومن أقوى ما وجه لها من انتقادات :

١ — إن القول بالأحوال قياس لله تعالى على الشاهد ، ذلك لأن أصحاب أبي هاشم — في رأيهم — قاسوا الغائب على الشاهد حين قالوا : ان للقديم بكونه عالما حالاً ، كما لجملة الحي سواء . وحين أثبتوا التعلق بالمعلوم أمرا زائدا على حالة العالم ، وكان يجب — في نظرهم — أن يفصل بين الشاهد والغائب ، فالعالم في الشاهد هو الذي له هذا التبين للمعلوم الذي يجده في نفسه . وليس للقديم تعالى حال بل إن تعلقه بكل معلوم يكون لذاته المخصوصة .

والواقع أن البهشمية لم يقيسوا الغائب على الشاهد على أساس ثبوت استحقاق الصفات لهما بنفس الكيفية . وإنما كان قياسهم من وجه واحد وهو أنهم قالوا : إن كل صفة أو حال نريد اثبات الله عليها يجب أن تكون معقولة في الشاهد أولا حتى تكون مفهومة حين نطلقها عليه تعالى .

---

(١) الفرق للبغدادي ١٨٢

(٢) وانظر لذلك دوبور ٨١ والايجي ٣ : ٢

(٣) انظر العيون والمحاسن للشيخ المفيد ١٢٨ — ١٢٩ ، والمعتمد للملاحمي ١٦٧ ، والفائق ٢٩ و ٣٢ والباقلاني ٢٠٠ — ٢٠٣ ، والفرق ١٨٠ — ١٨١

٢ ــ وقال منتقدو الأحوال : إن الشيء لا يخلو من الوجود أو العدم . فكيف تكون الأحوال لا موجودة ولا معدومة . وقد سبق أن ذكرنا أسباب قوله هذا ، ونضيف بأن أصحاب الأحوال لا يرون الذات منفصلة عن أحوالها الذاتية ، ولذلك أنكروا وصفها بالصفات التي قد يجيز وصفنا بها عليها ما يجوز على الموجودات من تغير أو عدم أو حدوث أو قدم .

٣ ــ إن القول بالأحوال لا يختلف عن القول بإثبات الصفات إلا بالعبارة ، ففيه إثبات حالة أو معنى زائد ، فما الفرق بين الحالة وبين قولنا لا بد أن تقوم في ذاته معان هي الصفات ليصح وصفه بها . والواقع أن هنالك فرقا دقيقا : إن البهشمية ومنهم القاضي يريدون أن يفصلوا بين حقيقة الله كما هو عليه وبين ما نعلمه عنه ، فما نعلمه عنه ليس مطلقا ، أو ليس هو الحقيقة ذاتها ، وإنما هو الحقيقة متعلقة بحال من الأحوال .

٤ ــ وقالوا : إن العلم بأن الذات على الحال إما أن يكون علما بالذات دون الحال أو بالحال دون الذات أو بهما جميعا أولا بالذات ولا بالحال . فالعلم لا بالذات ولا بالحال محال ، والعلم بالذات دون الحال محال أيضا لأنه يوجب أن يكون العلم بالذات نفس علمنا بالحال . والعلم بأن الذات على الحال علم بالحال فقط . وهكذا تكون كل من الصفة والذات معلومة بنفسها . والجواب على هذا الانتقاد أنه على أصل أبي هاشم والقاضي : لا تعلم الذات بانفرادها ، وانما تعلم دائما على حال أو صفة مـــا .

٥ ــ إن القول بالأحوال يقتضي إثبات أحوال لا نهاية لها ، لأن كل حال يقتضي حالا أخرى تثبتها وهكذا ، والواقع أن أصحاب الأحوال لا يقولون ذلك ، لأن صحة ثبوت الحال عندهم لا يتعلق بوجود أحوال توجبها حتى تتسلسل كمعاني معمر ، والحال تثبت إما لأنها حكم للذات كالصفة الذاتية ، أو لأن الصفة الذاتية أوجبتها . وليس هناك أبعد من هذا .

إن هذه المحاولات التي بذلها المعتزلة زادت من اقترابهم نحو الأشاعرة ،

وهذه ملاحظة بارزة عند متأخري كل من الفريقين . فمنذ أواخر القرن الرابع والاقتراب يزداد بين هذين المذهبين من وجوه متعددة . ففي نظرية المعرفة أخذ الأشاعرة بالجمع بين العقل والسمع . وفي نظرية التوحيد أباح المعتزلة إطلاق لفظ الصفات ولم يتحرجوا من ذلك . وتدرجوا من نفي الصفات إلى القول بها على وجه من الوجوه هو الأحوال ، وفي نظرية العدل أدخل بعض الأشاعرة كالجويني والغزالي فكرة الحكمة التي قال بها المعتزلة والماتريدية ، وسبب هذا التقارب في نظرنا أن هذه المذاهب لم تختلف على الأساس الذي تقوم عليه نظرتها لله وهي الوحدانية والتنزيه ونفي التشبيه والتجسيم والاعتقاد بخلقه للعالم وعنايته المستمرة به .

وما نراه أحياناً من حدة النقاش بين مفكري الاسلام حول هذا الموضوع هو الذي سبب ما نسبه الفرقاء إلى بعضهم من الأقوال التي يعتمد كثير منها على الالزامات التي يتصورها الخصم من مقتضى قول خصمه وإن لم يقله الخصم صراحة ، وما نشاهد من خلاف . سببه صعوبة الموضوع وبعده عن مدارك الانسان . فالموضوع يتعلق بالمطلق واللامتناهي وعلم الانسان متناه ومحدود ، هذه الصعوبة هي التي جعلت البعض يقف موقف المعتقد بوجود الله على صفات خاصة دون تفصيل ، على أساس أن صفاته تعالى تعلم بخاصيتها دون حقيقتها التي يثبت للوصول إليها طريق شرعي أو عقلي ، وعلى أساس أن ماهية الصفة الالهية هي حقيقتها الظاهرة دون تفصيلها الصوت ، فالسامع من أدرك الصوت ، والمبصر من أدرك الأجسام والألوان ... ومن أجل ذلك اكتفى الصحابة بالمدلول اللغوي لهذه الصفات .[1]

(١) الأشعري ١ : ١٨٩ ، مقال نلينو عن المعتزلة والاباضية ٢٠٦ ، العقيدة الاباضية ١٠٥ . أما بقية المذاهب والفرق الاسلامية ــ ما عدا الصوفية ــ فقالوا بأحد الاتجاهين : الأشعري أو الاعتزالي او كانوا أقرب إلى أحدهما ، فقول الخوارج في التوحيد كقول المعتزلة ، وذهب الاباضية إلى مثل ذلك . فقالوا إن الصفات اعتبارات لا وجود لها خارج الاذهان ، الا أنهم خالفوا المعتزلة في حدوث الإرادة الإلهية . واغلب الشيعة على مثل قول المعتزلة في التوحيد والعدل ، والزيدية من الشيعة لا يخالفون المعتزلة في شيء الا في الأمامة . المقالات ، المرجع السابق .
أما الصوفية فقد عزفوا عن المناقشة والجدل حول الذات والصفات لأن أثبات التعدد عندهم =

كيفية استحقاق الصفات :

ذكرنا أن أغلب المتكلمين أثبت مزية أو صفة تعلم الذات الإلهية عليها ، لكن الاختلاف كان في كيفية استحقاقه تعالى لهذه المزية أو الصفة ، ثم ذكرنا أن بعض المتكلمين قال إنه يستحق هذه الصفة لذاته أي أنها حكم يدخل ضمن العلم بالذات ، وبعضهم قال إنه يستحقها لمعان أو صفات قديمة أو محدثة ، و بعضهم رأى أنه استحقها لحال هو عليها، ودار نقاش طويل حول هذا الموضوع يطول بنا البحث إذا أردنا تفصيله .

١ ــ الله يستحق الصفات لذاته ، وهو رأي أبي علي الجبائي ، أو لما هو عليه في ذاته، وهو قول أبي هاشم في الصفات غير الصفة الذاتية فرأيه فيها رأي أبي علي.

٢ ــ الله يستحق الصفات لمعان وهي ــ أي الصفات ــ على قسمين :

أ ــ القائلون بأنه يستحقها لمعان محدثة ، وهو رأي هشام بن الحكم والكرامية وعندهم أن الصفات اعتبارات لله وأعراض حالة في ذاته [١] .

= بالايمان القلبي لا باليقين العقلي ، وموضوع الصفات لا يشغل جزءا كبيرا في كتبهم لانشغالهم بالسلوك والمعرفة القلبية الاشراقية .

لكن هذا لا ينفي أن كثيرا منهم كان أقرب إلى قول الاشاعرة وإن لم يخوضوا في الحديث أو يفصلوه . أما متأخروهم فقد فصل الجامي موقفهم بقوله «ذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل ، من صار إلى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ، ومن صار إلى إثبات صفات مغايرة لذات حق المغايرة فهو ثنوي كافر ، ومع كفره جاهل . ذات الله كاملة لا تحتاج في شيء إلى شيء ، اذ كل محتاج في شيء إلى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى ، فذاته تعالى كافية للكل في الكل ، فهي بالنسبة إلى المعلومات علم وبالنسبة إلى المقدورات قدرة، وبالنسبة إلى المرادات ارادة ، وهي واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه» . الدرة الفاخرة للجامي ٢٠٩ .

(١) وقال الحسن الاطروش احد أئمة الزيدية الكبار «ان تمام التوحيد نفي الصفات والتشبيه . فقد جهل من استوصفه وقد جعل له نهاية من شبهه ، ومن قال كيف ؟ فقد مثله ، ومن قال لم ؟ فقد أعلمه ، ومن قال متى ؟ فقد وقته ، ومن قال فيم ؟ فقد ضمنه ، ومن قال حتام ؟ فقد جعل له غاية ومن جعل له غاية فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله وأشرك به وألحد في أسمائه . البساط للاطروش ٣ : ٨ .

(٢) شرح الأصول ٣٧ ب ، منهاج التحقيق للقرشي ٤١ أ

ب ــ القائلون أنه يستحقها لمعان قديمة ، وهم الأشعرية ، وأما الكلابية فلم يطلقوا وصف القدم بل اكتفوا بإثباتها لله منذ الأزل .

ويعتبر الماتريدية من الذين يثبتون الصفات لله قديمة معه دون تفصيل .

والحديث هنا يخص الصفات الذاتية كما قلنا ، وقد رأى القاضي رأي أبي هاشم في أن الله تعالى يستحق الصفة الذاتية أو الأخص لذاته، والصفات الأربع : القادر والعالم والحي والموجود لما هو عليه في ذاته ، وقد رد القاضي على الآراء المخالفة جميعا .

ويمكن تلخيص رأي القاضي في كيفية استحقاقه تعالى لصفاته على الوجه التـــالي :

الصفة الأخص أو الذاتية وهو يستحقها لذاته ، فهي حكم يتضمنه العلم بالذات .

الصفات المقتضاة وقد يطلق عليها اسم الذاتية تجوزا ، ويستحقها تعالى لما هو عليه في ذاته، أي لحال لكونه عليها يستحقها، وهذه الصفات هي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا .

الصفات التي يستحقها لا للذات ولا لمعنى ، وهي كونه مدركا لأنها مشروطة بوجود المدرك .

صفات الأفعال التي لا تثبت له إلا حين وجود الفعل ، ككونه رازقا ومتفضلا ومحسنا ومتكلما ونحوها ، وهذه لا يستحقها تعالى لذاته ، وإنما لممارسته فعلا ، لذلك فقد بحثها القاضي في موضوع العدل .

الطريق الى معرفة الله [١] :

يشترط القاضي في أي صفة حتى يصح إطلاقها على الله تعالى أن تكون

(١) انظر لهذا الموضوع المغني ٧٤ : ٧ ب، المجموع المحيط ٢ : ٣٣ و ٢ : ٥٧ ، و ٢ : ٢٢٩ ،

معقولة في الشاهد . وليس معنى ذلك جواز التشابه بين الشاهد والغائب ، وإنما لاعتقاد القاضي أن الحقائق لا تختلف شاهدا أو غائبا . كحقيقة العالم وحقيقة الواجب . فالصفات تؤخذ من الشاهد وتجري على الغائب . لكن المشابهة بينهما ليست من كل وجه ، فالتكليف مثلا لا نظير له في الشاهد وقد تصح في الشاهد صورته لا حقيقته .

أما الحالات التي يجوز بها الاستدلال بالشاهد على الغائب ، فإنها اثنتان عند أبي هاشم وهما : الاشتراك في الدلالة ، والاشتراك في العلة . ثم أضاف القاضي عليهما اثنتين أخريين فصارت أحوال الاستدلال على النحو التالي :

١ ــ الاشتراك في الدلالة : أي في طريق معرفة الحكم . كالدلالة على صفاته تعالى . لأنه إنما يجب كونه قادرا لثبوت الطريق فيه وهو صحة الفعل ، وهذا هو نفس طريق إثبات الشاهد قادرا ، وأكثر صفاته تعالى تجري على هذا السبيل .

٢ ــ الاشتراك في العلة : وذلك كنحو ما نقوله في حاجة المحدث منا إلينا لحدوثه ثم يقاس الغائب عليه ، وهذا من نوع القياس التمثيلي ، وأكثر مسائل العدل مثبتة على هذه الطريقة ، فإننا نقول إنه لا يجوز أن يكون الله فاعلا للقبيح لعلمه بقبحه وغناه عنه ، ونعود إلى الشاهد فنبين أن العلة في أحدنا في أنه لا يختار القبيح حاصلة في الغائب ، ففي كلا الحالين استدللنا على كونه قادرا بصحة الفعل ، فيكون الحكم في الوضعين معروفا بدلالة ، وفي حالة الاشتراك في العلة يعرف الحكم في الشاهد ضرورة ونحتاج الى الدلالة في التعليل ، ثم نرد الغائب إلى الشاهد للاشتراك في العلة .

٣ ــ ما يجري مجرى العلة : ويكون بأن نعرف أن لكون أحدنا عالما أو مريداً مثلا حكم ، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا ، فمنذ معرفتنا بحكمها ومعرفتنا بثبوت هذا الحكم في الغائب نثبت الصفة في الغائب.

٤ ــ والحالة الأخيرة أن يتعلق الحكم في الشاهد بأمر ، ثم يوجد في الغائب ما هو أبلغ منه ، كما نقول في حسن تكليف من يعلم أنه لا يقبل ، فما

دام التكليف مع غلبة الظن بعدم القبول جائز فإن التكليف مع العلم أنه لا يقبل أولى .

(ومن خلال بحوث القاضي يتضح لنا أنه يرى أن أفعاله تعالى هي الدلالة الأساسية على إثبات ذاته ، وإثبات صفاته ، إلا أن وجه دلالة الفعل يختلف ، فتارة يدل الفعل بنفسه على الحال نحو كون الله قادراً لأن مجرد صدور الفعل منه تعالى يدل على أنه قادر ، وتارة يدل الفعل المتصف بصفة معينة على حال لله كدلالة الفعل المحكم على أنه تعالى عالم ، كما أن وقوع الفعل على وجه دون وجه يدل على كونه تعالى مريدا وكارها) .

إلا أن دلالة الفعل قد تكون بالواسطة ، فإن كون الله تعالى قادرا يدل على كونه حيا ، وعلى كونه موجودا ، وكونه حيا يدل على كونه مدركا ، ثم يصير وجود هذه الصفات دلالة عن الصفة الذاتية أو الأخص .[1]

ومن ناحية أخرى فإن العلم بالصفات يختلف في تلك التي لها متعلق عن تلك التي لا متعلق لها . والصفات التي لها متعلق هي كونه عالما وكونه قادرا ، أما الصفات التي لا متعلق لها فهي كونه حيا وموجودا والصفة الذاتية . فبالنسبة للنوع الثاني يكون العلم بها بأن نعرف كون الله عليها لم يزل ولا يزال وأن خلاف هذه الصفة لا يجوز عليه . أما ماله متعلق من الصفات فإنه لا بد من دخول ضرب من الاجمال في العلم بكونه تعالى عليها ، وسبب ذلك أمران : أحدهما أن تفصيل العلم به لا يتم إلا بعد العلم بمقدوراته ومعلوماته وذلك لا طريق إلى العلم به ، وثانيهما أن غاية ما في الأمر أن يعرف أن كونه عليها لم يزل ولا يزال ، وهذا علم على طريق الجملة ، وعلى ذلك نعلم بالنسبة لكونه قادرا كونه كذلك فيما لم يزل ولا يزال ، وأن مقدوره لا ينحصر في جنس أو عدد وأن المنع غير جائز ، ونعلم من كونه عالما أنه كذلك لم يزل ولا يزال ، وأن معلوماته لا تتناهى ، وأنه يعلم كل معلوم على كل وجه يصح أن يعرف عليه جملة وتفصيلا بشرط أو دون شرط . أما كونه مدركا فنعلم

(١) المحيط ١ : ٣٣ ب

أنه صفة زائدة على كونه عالما . وأن نعرف أنها صفة متجددة ، وإلا فلو ثبت مدركاً فيما لم يزل لكان منه قدم الاجسام ، وكذلك الأمر بالإرادة والكراهة فهما متجددتان وموقوفتان على معنيين يخلقهما الله ، وما كان من فعله تعالى فإنه يريده إلا الإرادة ، وما كان من أفعال العباد فإنه لا يريد منه إلا ما كان من باب الطاعات [1] .

أما سبيل العلم بماله متعلق أولا متعلق له من صفات النفي . فإن كان من باب ما يستحيل عليه أبدا كنحو ما يضاد كونه عالما وقادرا وغيرهما فسبيله في الاستحالة سبيل هذه في الاستحالة ، لذلك نفي الجهل والعجز عنه فيما لم يزل ولا يزال ، أما ما يستحيل عليه في حال دون حال نحو كونه مدركا ، فينفي عنه كونه عليها فيما لم يزل ، وتثبت له إذا دخلت في باب الصحة .

أنواع الصفات : قبل الصحابة ومن سلك مسلكهم الصفات التي عبر بها سبحانه وتعالى عن نفسه دون تفصيل أو تقسيم أو تمييز بينها ، وخاض المتكلمون في ذلك ، فقالوا : صفات أفعال وصفات ذات وصفات معنى ، واختلفوا في معنى صفة الذات والمعنى والفعل حسب اختلافهم في مفهوم الصفات عامة ، كما اختلفوا في إدراج هذه الصفة أو تلك تحت هذا القسم أو ذاك .

قال المعتزلة عموما بصفات الذات والأفعال والمعاني ، وعنوا بصفات الذات ما لا يصح أن يوصف الباري بضده ولا بالقدرة على ضده ، وذلك ككونه تعالى عالما ، إذ لا يصح أن يوصف تعالى بأنه جاهل ، وقصدوا بصفات الأفعال مايصح أن يوصف الله بضده أو بالقدرة على ضده كالارادة ، إذ يصح أن يوصف الله بضدها وهو الكراهة لأن الإرادة والكراهة من الصفات التي يستحقها لمعنى ، ولو أنها وردت مع صفات الأفعال .

ويجب أن نلاحظ أن الأشاعرة إذا كانوا قد استعملوا نفس ألفاظ المعتزلة في الصفات ، إلا أن مدلولها عندهم يختلف ، فالصفات المعنوية عند الأشاعرة

(١) المحيط ١ : ٣٤ ب

هي الصفات الدالة على معان قائمة بالذات كقولنا عالم وقادر وحي . بينما هي عند المعتزلة تلك التي تستحقها الذات لمعنى .

وقد اختلف المعتزلة فيما بينهم وبين غيرهم في عدد الصفات الذاتية وإن كانوا يميلون عموما إلى الإقلال من عددها . فبينما استقر عددها عند الأشاعرة على سبعة هي : العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام ، لم تزد عند المعتزلة على خمسة ، وقد ذكر بعض المحدثين نقلاً عن الشهرستاني أن هذه الصفات اختصرت عند القاضي عبد الجبار إلى ثلاثة هي : العلم والقدرة والادراك [1] ، والواقع أن القاضي يثبت لله أحوالا خمسة متابعا لشيخه أبي هاشم ، وهذه الأحوال هي : الصفة الأخص أو الذاتية ، وأربع مقتضاة عنها هي : كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا ، أما كونه مدركا فإنه متفرع على كونه حيا .

وبالاضافة إلى اختلاف المتكلمين حول أنواع الصفات فإنهم اختلفوا فيما عدّوه من صفات الذات أو صفات الأفعال ، فبينما اعتبر الأشاعرة الإرادة والكلام من الصفات الذاتية ، عدها المعتزلة من صفات الأفعال أو المعاني .

ولا شك أن النوعين الرئيسيين للصفات هما صفات الأفعال وصفات الذات ، وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن صفات الأفعال حادثة . وخالفهم الماتريدية إذ أن صفات الأفعال عندهم لا تختلف عن صفات الذات من حيث كونها أزلية مع الله [2] .

إن سبب تمييز الأشاعرة والمعتزلة بين هذين النوعين من الصفات ، أنهم رأوا تعلق صفات الأفعال كالرازق والمحيي والمميت بالأشياء الحادثة ، فظنوا أنها لو كانت قديمة لكانت هذه الأشياء قديمة معه ، وهذا يؤدي إلى قدم العالم ، ومن أجل

(١) جار الله ٦٧ ، الملل والنحل ١ : ٨٩

(٢) انظر لهذا الموضوع : المقالات ، ونادر ١ : ٤٤ — ٥٤ ، ومناهج الأدلة ٩٤ ، والمواقف ٤ : ٦ ، والارشاد للجويني ٣٠ ، ولوامع البينات للرازي ٢٤ ، وبحر الكلام للنسفي ١٢ ظ ، والروضة البهية أبو عذبة ١٧ ظ .

ذلك نفى ابن كلاب صفات الفعل ولم يثبت إلا صفات الذات [١] والواقع أن هنالك فارقا بين الشاهد والغائب . فلا يصح قياس أفعال الله على أفعال العباد ، لأن فكرة الزمن لا تدخل في أفعاله كما تدخل في أفعال العباد، وهذا ما أشار إليه النسفي في بحر الكلام بقوله [٢] : «وأما صفات الفعل كالتخليق والرزق والإفضال، فكلها قديمات لا هي هو ولا غيره . وقالت الأشعرية إن هذه الصفات محدثة ، وقالوا إنه لم يكن خالقا ما لم يخلق الخلق ، ولم يكن رازقا ما لم يرزق الخلق، إلا أنا نقول يجوز أن يسمىٰ خالقا وإن لم يخلق الخلق وأن يسمى رازقا وإن لم يرزق الخلق .»

اعتمد القاضي في تصنيفه للصفات على أسس متعددة ، ومن هنا جاء تعدد هذه التصنيفات التي يمكن إجمالها فيما يلي :

١ — تصنيف الصفات على أساس مشاركة الله لغيره أو عدم مشاركته لغيره فيها . فمن الصفات ما يستحقه تعالى على وجه لا يشاركه غيره فيه وهي الصفة الذاتية أو الصفة الأخص ، ومنها ما يشاركه غيره فيها مع مخالفته في كيفية الاستحقاق لها ، هذه الصفات وهي كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا . إذ يشاركه فيها الكائنات الحادثة . غير أن استحقاقه تعالى لها أزلي أبدي لم يزل ولا يزال ، بينما تستحقها الكائنات لمعانٍ منتهية وحادثة .

٢ — تصنيفها على أساس كيفية الاستحقاق، فمن الصفات ما يستحقه تعالى لنفسه أو لذاته وهي الصفة الأخص ، ومنها ما يستحقه لما هو عليه في نفسه أو للصفات المقتضاة عن ذاته — وأحيانا يجمع القاضي بين هذين النوعين تحت عنوان صفات الذات — ومنها ما يستحقه لمعنى أو شرط ، ككونه مريداً أو كارهاً لأنه لا يكون كذلك إلا لوجود معنى هو الإرادة والكراهة ، وككونه مدركا لوجود شرط هو المدرك ، وأخيراً ، فمن الصفات ما يستحقه تعالى لفعله وهي صفات الأفعال نحو كونه رازقا ومحسنا ومتفضلا [١] .

٣ — تصنيفها من حيث دوام استحقاقه تعالى لها . فهي على نوعين : أ — ما يستحق الله في كل حال وهي تلك التي تستحق لذاته أو لما هو عليه في ذاته ، ويستحيل خروجه منها كما يستحيل عليه ضدها ب — ما يثبت له في كل حال بوجود شرط كحالة المدرك ، أو وجود معنى كحالة المريد والكاره . فالله يستحق هذا النوع فيما لم يزل ، ولكنها تصح له في حال دون حال .

٤ — تصنيفها من حيث تعلقها بغيره وعدمه. وهي على نوعين كذلك : أ — ما له تعلق من الصفات ككونه قادرا على المقدورات ، وعالما بالمعلومات . ب — ما لا متعلق له ككونه موجودا أو حيا وما يتبعهما .

٥ — تصنيف الصفات من حيث النفي والإثبات : أ — فيما يرجع إلى الذات فإن صفات الإثبات هي الصفة الذاتية والصفات الأربعة وصفات السلب وهي نفي الاثنين ونفي الجسمية والتشبيه وما يتبعهما . ب — وفيما يرجع إلى الفعل فإن صفات الإثبات هي الرازق والمحسن والمتفضل ، وصفات السلب هي نفي الظلم والقبح وغيرها .

٦ — الصفات من حيث ترتيب ثبوتها لله : وهي تترتب على النحو التالي : إن كونه تعالى موجودا في حكم المترتب على ما هو عليه في ذاته، وكونه حيا مترتب على الوجود وعلى ما هو عليه في ذاته . وكونه عالما وقادرا مترتب على الصفات السابقة ، وكونه مدركا مترتب على كونه حيا . أما كونه مريدا وكارها فموقوف على وجود الإرادة والكراهة وكونه حيا .

٧ — الصفات من حيث ترتيب العلم بها : أ — لو فرض أنه تعالى أعلمنا بصفاته بعلم ضروري فإنه يصح أن يبدأ بأي واحدة منها ما لم تكن متعلقة أي لا تفهم إلا بمعرفة حقيقة أو صفة أخرى . وعند ذلك فإن الاضطرار إلى هذه الصفة

---

(١) ابن تيمية : مجموع الرسائل ٣٩ ، والنشار نشأة الفكر ١٤٣

(٢) بحر الكلام ١٢ ظ

(١) انظر المحيط ١ : ٤ أ ، طبقات القاضي ٣٠ ، المغني ٦ : ١٢٢ ، المحيط ١ : ٥٩ .

يوجب الاضطرار إلى الصفة الأخرى . فالعلم الضروري بأنه موجود دون العلم بأنه قادر يصح ، إلا أنه لا يصح الاضطرار إلى كونه عالما دون معرفة كونه قادرا ، لأن من الواجب معرفة ما يعتمد على صحة الفعل أولا وهو كونه قادراً قبل معرفة ما يعتمد على صحة الفعل المحكم وهو كونه عالما . ب — أما من حيث الاستدلال على صفات الله ، فإنها تترتب على النحو التالي كونه قادرا ، ثم كونه عالما وحيا ، وأخيرا كونه موجودا .

وقد اعتمد القاضي على الترتيب الأخير في عرضه لنظرية التكليف .

البَحث الخامِس

صفات الذّات

عرضنا فيما سبق لاختلافات الكلاميين حول معنى صفات الذات وما يندرج تحتها . وذكرنا أن القاضي عبد الجبار يسلك فيها مسلك شيخه أبي هاشم إلا في بعض التفاصيل التي سنعرض لها في ثنايا البحث . ويمكن اعتبار صفات الذات عنده خمساً مع شيء من التجاوز . والا فإن صفة الذات على الحقيقة واحدة هي الصفة الأخص . أما الصفات الاربع الاخرى فإنها مقتضاة عنها ومصححة بها .

١ — **الصفة الأخص ، او الذاتية** : مما تميز به أبو هاشم قوله باختصاصه تعالى بصفة أو حال ذاتية بها يخالف غيره من الذوات الحوادث ، وبها يصح اتصافه بالصفات التي يستحقها لنفسه وهي كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً . وذلك أنه عندما أثبت له تعالى الاحوال الاربع . التي لا يفتقر في وجودها إلى مؤثر من فاعل أو علة . أثبت صفة زائدة عليها هي الصفة الذاتية . وهذه الصفة هي التي تقتضي سائر الأحوال . أو هي على حد تعبير القاضي « التي لاختصاص الله بها استحق كونه قادراً عالماً ، فوجب أنها لا تحصل الا وهي موجودة كسائر الصفات »[1] ، ويمكن تلخيص رأي القائلين بهذه الصفة بأنهم يثبتون لله تعالى

(١) المحيط ١ : ٥٣ ، وشرح الأصول ٣٢٤ ، وانظر ايضا عمدة المسترشدين للمحلي ١ : ١١٠ب ، والكامل في اصول الدين لصاعد ٢٨٨ ، ومنهاج التحقيق للقرشي ٣٩ ب ، والمواقف للايجي ٨ : ١٥ ، والملل والنحل ١ : ٨٢ .

حالا بكونه قادراً . وبكونه عالماً . وبكونه حياً . وبكونه موجوداً ومريداً أو كارهاً . ويثبتون مثلها في الشاهد . ويثبتون له تعالى حالة ذاتية غير هذه الأحوال توجب له هذه الأحوال ، إلا بكونه مريداً وكارهاً . فإنهما يجبان له لوجود إرادة وكراهة لا في محل » .

وقد انقسم المعتزلة بين مؤيد لقول أبي هاشم ومعارض له ، ومن الذين عارضوه ابو الحسين البصري والملاحمي وصاعد ، أما الذين وافقوه فمنهم القاضي عبد الجبار ، وكثير من تلاميذه ، ومعظم الزيدية كالإمام القاسم بن ابراهيم ، والمحلي . والقرشي ، والإمام المنصور بالله .

برر القاضي القول بوجوب هذه الصفة بأمرين :

١ ــ اثبات مخالفة القديم تعالى لغيره من الحوادث وذلك في زعمه لا يتم الا بالقول بهذه الصفة .

٢ ــ وجوب إثبات صفة زائدة على الاحوال الاربعة حتى تجب هذه الأحوال لله تعالى .

وقد ردّ نفاة الصفة الأخص على مثبتيها بردود متعددة ، أهمها : أن إثباتها يقتضي إثبات حال توجبها ، ثم حال أخرى توجب هذه الحال ، وهكذا يحصل التسلسل إلى ما لا نهاية . لكن القاضي يستبعد هذه النتيجة لأن الصفة الأخص مجرد حكم للذات يتضمنه معناها . لكن البعض تساءل : ألا يؤدي هذا إلى القول بنوع من الماهية أنكره القاضي ومعظم المعتزلة على ضرار حين أثبت لله ماهية لا يعلمها الا هو . كان هذا ما ذهب اليه أبو الحسين البصري وتلميذه الملاحمي . الا أن القاضي يرى بأن الصفة الأخص حال لله كباقي الاحوال ثبتت بدلالة وحكم : اما حكمها فوجوب هذه الصفات عنها ، وأما دلالتها فكون الصفات الاربع واجبة له دون غيره . وهذا ينبيء عن اختصاصه بهذه الصفة .

والواقع أن في كلام القاضي لبساً كبيراً ، إذ أنه يجعل مما يستدل به على هذه الصفة أن يصح ادراكه تعالى بقوله : « لا بد من إثبات صفة لو أدرك لما أدرك

إلا عليها » وكان يمكننا أن نقول أنه يقصد بالإدراك النوع الفكري لولا أن أبا هاشم كان أصرح في التعبير عن رأيه حين قال « إن الله لو قدر مرئياً لما صح تعلق الادراك به على صفة من الصفات لمشاركته غيره فيها بالاصل فيجب القول إنه لا بد من صفة اخرى » وهذا الكلام لا يختلف الا لفظاً عن قول ضرار بإثبات ماهية لو رئي الله لما رئي إلا عليها .

٢ ــ كون الله قادراً : ان كون الله قادراً هو أول ما يعرف من صفاته تعالى بالاستدلال ثم تترتب عليها سائر الصفات ، وسبب ذلك أن ما يدل على كونه قادراً هو مجرد صحة الفعل منه ، وقد عرفنا انه محدث للعالم. والملاحظ أنه قال « صحة الفعل » ولم يقل وقوعه ، لأن الفعل قد يقع بالطبع ، وقد يقع لسبب موجب وهذا لا يدل على كونه قادراً ، ومعنى كون الله قادراً ، أنه على حال لكونه عليها يصح منه الفعل . ولا مجال لأن نخوض في مخالفة هذا التعريف لمن أثبت الصفات كالأشاعرة ، فقد عرضنا لأصوله فيما سبق ، الا أننا نود الإشارة إلى مخالفة المعتزلة ايضاً لإثبات « حال » للقادر . فكونه قادراً عند أبي الحسين البصري والملاحمي هو حكم يتضمنه معنى ذاته ، وهذا يعني ان القادر ليس له بكونه حال ، « لأنه الذي يصح منه أن يفعل أولا يفعل ، ومن علم القادر قادراً لا تخطر له هذه الحالة » . واتهم الملاحمي أبا هاشم والقاضي بأنهما أقرب إلى مثبتي الصفات زائدة على الذات منهما إلى المعتزلة ، لأن العلم بأن الذات على حال « القادر » ، مخالف للعلم بالذات ، فلا بد من معلوم زائد على الذات . والواقع أن القول بالاحوال محاولة للتوسط بين المعتزلة والأشاعرة نجدها عند اغلب المتأخرين من المتكلمين .

وقبل تفصيل معنى كونه تعالى قادراً وتحرير الدلالة على ذلك ، فإنه تجدر الاشارة إلى أن القاضي والكلاميين عامة يختلفون عن الفلاسفة في تقرير هذه الصفة التي تتعلق بخلق العالم وإيجاده . فعند الفلاسفة أن إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته تعالى فيمتنع خلوه عنه ، فلم يصرحوا بأن كونه قادراً يعني صحة إيجاد العالم او تركه ، لاعتقادهم أن ذلك نقصان ، فأثبتوا له الإيجاب ظناً

منهم أنه الكمال التام[١]. وبمعنى آخر إن ذات الله في رأيهم موجبة لفعله ، وقد أدى هذا إلى نتيجة خطيرة وهي أن العالم موجود معه لم يزل، وهذا قول بقدم العالم. فمشيئة الفعل عند الفلاسفة فيض وجود، والوجود لازم من لوازم ذاته كلزوم كونه عالماً وسائر الصفات الكمالية ، فيستحيل الانفكاك بينهما ، أما كون الله قادراً عند معظم الكلاميين فعلى الاختيار من حيث يصح منه الإيجاد أو تركه . وإلا فقد وصفناه بصفة من صفات النقص، لأننا إذا أثبتنا الاختيار للعباد فالأحرى أن نثبته لله تعالى .

ثبوت هذه الصفة : سبق أن أشرنا إلى أن اي صفة نريد أن نثبتها لله فإنها يجب أن تكون معقولة في ذاتها، بمعنى أن يستطيع العقل تصورها، لأن إيراد الدلالة على الشيء يعتمد على كون الشيء معقولا . وكونه معقولا يؤخذ من الشاهد أو من فعل الانسان نفسه. وإذا لم تكن الصفة معقولة لم يمكن الاستدلال عليها ، وقد أراد القاضي بذلك أن يدل على أن المجبرة بسبب إنكارهم نسبة أفعال العباد إليهم فإنهم لا يستطيعون الاستدلال على الله من حيث أنه فاعل وقادر على خلق العالم .

وطريق الدلالة على هذه الصفة في الشاهد — الإنسان — إما أن يكون بطريق الجملة والعلم بذلك ضروري لأنه ليس أكثر من معرفتنا من أنفسنا بتعلق الفعل بالفاعل . أو أن يكون بطريق التفصيل عن طريق النظر في صحة الفعل من واحد وتعذره على الآخر . إذ ليس ذلك إلا لحال زائدة على ذاته . وهكذا فإن دلالة صحة الفعل على القادر مبنية على قضيتين هما : أنه قد صح منه الفعل ، وأن من صح منه الفعل دل على كونه قادراً .

وإذا كانت الدلالة واحدة بين الشاهد والغائب فلا يعني هذا أن تكون أحكام هذه الصفة واحدة بينهما، فالله قادر لذاته ، أما الإنسان فقادر بقدرة ، والفرق بينهما : أن القادر بالقدرة يحتاج إلى محل لقدرته يمارس فيه هذه القدرة ،

(١) الاربعين للرازي ١٢٩ ، المواقف ٨ : ٥٠ ، الفائق للملاحمي ١٥ أ .

ومعنى ذلك أنه يجب أن يكون جسما حياً . كما أن القادر بالقدرة لا يقدر إلا على مقدورات خاصة . ويتعذر عليه الاختراع . فلا يصح منه إلا الفعل المباشر والمتولد والمنع . أما الله فإنه قادر على ما لا يتناهى من المقدورات من كل جنس ومتميز بالاختراع عن الإنسان .

وهكذا فإن الله قادر على جميع أجناس المقدورات . ويستدل القاضي على ذلك بدليلين : أحدهما يقوم على الجملة، والآخر يعتمد على التفصيل . أما الدليل الاول فيلخصه بقوله : إن القول بأنه قادر لذاته وغيره قادر بالقدرة يتضمن ذلك . لأن القدرة لا بد من أن تتعلق وتختص به . ولا يصح أن تتعلق القدرة بأكثر من الجزء الواحد في الوقت الواحد . أما القادر بذاته فإنه يقدر على ما لا يتناهى من المقدورات في الوقت الواحد والمحل الواحد . وأما دليل التفصيل فيكون ببيان كونه تعالى قادراً على كل جنس من أجناس المقدورات على حدة ، وإذا كان معلوماً أن المقدورات على نوعين وأن منها ما يختص تعالى بالقدرة عليه كخلق الجواهر ومنها ما يقدر أحدنا عليه . فلا جدال في قدرة الله على النوع الاول . أما النوع الثاني فإن الدلالة على أن الله قادر عليه تكون ببيان انه قادر على الاكوان لأن من قدر على الجوهر قدر على الأعراض . وأما انه قادر على الفعل بجميع أشكال القدرة اي بالفعل المباشر او بالتوليد او بالاختراع . فكل ذلك يتبين بالدليل الخاص على قدرته على كل شكل من هذه الأشكال أو بالعودة إلى القول بأن القادر لذاته أولى من القادر بالقدرة على أن يقدر على ما يصح أن يفعله القادر بالقدرة . وللقاضي تفصيل لهذا الموضوع [١] . واذا كان الله قادراً على أجناس المقدورات كلها بما فيها أجناس أفعال العباد فما الذي يبقي الخلاف قائماً بين المعتزلة وغيرهم . بل وبين المعتزلة انفسهم ؟ هذا الخلاف يبدو في الاجابة على السؤال التالي وهو، هل يقدر الله على أعيان أفعال العباد كما يقدر على اجناسها ؟ فعند الاشاعرة انه قادر على ذلك . بينما اختلف شيوخ المعتزلة فذهب ابو الهذيل إلى أنه يقدر عليها . ونصر هذا الرأي ابو الحسين

(١) المغني ٦ : ١٥٩ .

البصري والملاحمي . وذهب ابو علي وابو هاشم والقاضي إلى أنه لا يوصف بالقدرة على ذلك . وحجة الاولين أن هذا نتيجة لكونه تعالى قادراً لذاته ، وحجة القاضي وأصحابه ان ذلك يؤدي إلى وجود مقدور بين قادرين ، وهذا محال لاختلاف داعي كل منهما عن الآخر [1] ، وهذا لا ينفي أن الله قادر من اجناس ما يقدر عليه العباد إلى ما لا نهاية ، وهكذا وفق القاضي بين قدرة الله المطلقة اللامتناهية وبين قدرة العبد على عين فعله لأنه مناط التكليف ومحله .

وأخيراً فما الذي يلزم المكلف أن يعلمه من كونه تعالى قادراً؟ وهل هو في حاجة إلى أن يعلم جميع تفصيلات أدلة هذه الصفة وأحكامها؟ في رأي القاضي أنه يكفي ان يعلم انه قادر فيما لم يزل ، ويكون قادراً فيما لايزال وأنه ، لا يجوز خروجه عن ذلك بحال ، وأن يعلم ايضاً أنه قادر على جميع أجناس المقدورات ، وقادر من كل جنس فيها على ما لا يتناهى ولا ينحصر مقداره في جنس أو عدد .

٣ ــ في كونه تعالى عالماً : لقد وصف الله نفسه بأنه عليم ، وأنه عالم ، كما تحدث في القرآن عن علمه . فأخذ الصحابة والتابعون ما ورد في القرآن على أنه يفيد كون تعالى عالماً بكل شيء ولم يفصلوا كعادتهم في صفاته . وخاض المفكرون المسلمون في تفصيل هذه الصفة على النحو التالي :

أ ــ اختلف المتكلمون عموماً عن الفلاسفة في بيان كيفية استحقاقه تعالى لصفة العلم ونوعية معلوماته ، وتفصيل ذلك أن العلم عند الفلاسفة هو عين الذات [2] ، فإذا عقلت الذات نفسها عقلت المعلومات . وبما أن المعلومات الجزئية متغايرة ، فإن الله لا يعلم أعيان الجزئيات ، وهكذا فإن علمه بالامور الجزئية من حيث

(٢) الفائق ، للملاحمي ١٠٧

(١) وذهب الى هذا القول الامام محمد عبده في رسالة الواردات ص ١١ . الا أن المرحوم رشيد رضا يقول إنه يعلم بأن الامام قد رجع عن هذه الاراء الواردات ص ٢ .

هي كلية أي بمعرفة القوانين والاسباب التي تندرج تحتها الجزئيات [1] ، وأنكر المتكلمون على الفلاسفة قولهم ، وقال غالبيتهم إنه تعالى محيط بكل شيء . تماماً كما وصف نفسه . وقد كان الخلاف حول هذه النقطة إحدى بنود اتهام الغزالي للفلاسفة بالكفر .

ب ــ واختلف المتكلمون فيما بينهم على كيفية استحقاق الله لكونه عالماً :

١ ــ فمنهم من أثبت لله صفة زائدة مغايرة لذاته هي العلم ، سواء كانت حادثة كقول الرافضة وهشام بن الحكم ، أو قديمة كقول الأشاعرة والماتريدية .

٢ ــ ومنهم من أنكر كون هذه الصفة مغايرة أو زائدة وهم المعتزلة عموماً ، ثم اختلفوا ، فذهب النظام إلى أن إثبات كون الله عالماً هو إثبات لذاته ونفي للجهل عنه ، وقال العلاف إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، وذهب أبو علي وتلاميذه ... وتابعهم أبو الحسين البصري والملاحمي ــ إلى أن كونه عالماً هو من مقتضى ذاته أي من الأحكام التي تتضمنها ذاته . أما القاضي فمال إلى القول بأن الله عالم لذاته بمعنى أنه على حال لكونه عليها يصح منه العلم [2] ، وهذا رأي مدرسة أبي هاشم .

فالقاضي لا ينفي صفة العلم عن الله كما لا يثبتها صفة زائدة عليه . وإنما يعد العلم حالة تعلم الذات عليها ، فإذا أثبت الله عالماً فقد أثبته على صفة عليها يصح منه الفعل المحكم ، وهي كصفة القادر تثبت ــ حتى في الشاهد ــ لجملة الذات وليس لبعضها أو لأجزاء منها .

إن الدلالة على إثبات هذه الصفة كالدلالة على إثبات صفة القادر فرع على كونها معقولة في الشاهد ، بمعنى انها يجب أن تكون معقولة في ذاتها حتى يصح إثباتها لله .

(١) انظر ابن سينا : النجاة ٣ : ٤٠٤ ، والمقصود بالفلاسفة هنا اتجاه ابن سينا والفارابي ومن تبعهما على وجه الخصوص .

(٢) المعتمد للملاحمي ١٦٧ ب .

ويعتمد دليل اثباته عالماً على قضيتين : أولاهما أنه تعالى يصح منه الفعل المحكم . وثانيهما أن صحة الفعل المحكم دليل على كونه عالماً .

إن الفعل المحكم هو الذي يقع على وجه لا يتأتى من سائر القادرين ، ويدل على صحته من الله خلقه العالم وما فيه من كائنات ، والحيوانات وما فيها من عجائب ، وإدارته الافلاك ، وتركيب بعضها على بعض ، وتسخيره الرياح ، وتقدير الشفاء والطب إلى غير ذلك من الافعال النافعة المحكمة .

وقد يعترض من ينكر أن تكون أفعاله كلها حسنة ومحكمة ونافعة ، ويترتب على ذلك انتقاض هذه الدلالة . ويجيب القاضي أن ذلك يكون صحيحاً لو أراد العالم إيقاع الفعل محكماً وتوافرت الدواعي لذلك ولم يقع ، وليس هناك ما يدل على ذلك في افعال الله ، ثم إن الإحكام المقصود هنا هو كون الفعل حسناً وفيه نوع من أنواع النفع ، وهذه حال افعاله تعالى ، واما ما يرى من خروج على النظام أو الحسن الظاهر في بعض المخلوقات كالصور القبيحة النافعة ، فإنما يفعله الله لطفاً للمكلفين يدفعهم للقيام بالواجبات واجتناب النواهي [1] ، ويوضح ذلك بقوله : « إن الله إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم ، وكلفنا الشكر عليها فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها ، وخلق هذه الصور غير التامة يدعونا إلى الشكر الواجب على إحسان صورنا وأتنا له خلقنا » [2] .

واذا سأل سائل : ولماذا لا تحصل الأفعال المحكمة من أحد الفاعلين بالقدرة ، أجاب القاضي راداً السؤال على المنكر قائلاً « فما تقول في أول حيّ خلقه الله تعالى » ؟

أما دلالة الفعل المحكم على أن فاعله عالماً فإنها مشابهة لدلالة الفعل مجرداً

---

(1) شرح الاصول ٣٢ أ ، المحيط ١ : ٣٩

(2) ويترتب لأصحاب الصور القبيحة اعواض يفعلها الله لهم سنعرض لها بالتفصيل في بحث اللطف والاعواض على الآلام .

على ان الفاعل قادر من وجه ومخالفة له من وجه آخر . ويعتمد التشابه بينهما على الشاهد ، اذ يلاحظ اختلاف الناس إلى شخصين : أحدهما يفعل فعلا محكماً والآخر لا يفعله ، ويدل ذلك على وجود حالة زائدة هي كونه عالماً . اما المخالفة بينهما فتبدو في أن الفعل المحكم يدل على فاعله انه كان عالماً قبل وقوع الفعل وفي حالة وجوده ايضاً ، وذلك لطبيعة اختلاف العلم عن القدرة ، اذ لما كانت القدرة شرطاً في وقوع الفعل استغنى عنها في حال وجوده . أما العلم فإنه يتقدم الفعل لكونه جارياً مجرى الدواعي عليه . كما يقارنه لأنه شرط في وقوعه محكماً . فالشروط لا بد لها من المقارنة . وهكذا فإن الله تعالى عالم بكل المعلومات لأنه يستحق هذه الصفة تجاه المعلومات كلها بحالة واحدة . فالاختصاص مفقود في المعلومات ، وما من شيء الا ويصح ان يعلم من كل عالم ، على عكس المقدورات لأنها تتخصص .

بيد أن الفعل المحكم يدل على أن صاحبه عالم لو انه كان هذا الفعل واحد ومتميزاً عن غيره . لكننا نلاحظ في افعاله تعالى ما يجري على قواعد وطرائق واحدة ، كولادة الحيوانات من بعضها ، ونبات الثمر والزهر ، إلى غير ذلك ، فكيف تدل هذه الأفعال على كون الله عالماً؟ يجيب القاضي « بأن الله قد اجرى العادة بان لا يخلق هذه الحيوانات الا من اجناسها . حتى لا يخلق الجماد الا من الجماد . والبقر الا من البقر ، والغنم الا من الغنم ، وكذلك هذه الثمار لا تخرج الا من أشجار مخصوصة... وصار الحال في ذلك كالحال في المؤذن إذا أذن في أوقات مخصوصة لصلوات مخصوصة . فكما أنه يدل على كونه عالماً بأوقات الصلاة فكذلك في مسألتنا » . والحقيقة ان هذا الجواب لا يوضح قصد القاضي تماماً إلا إذا تذكرنا اعتقاده بأن الله تعالى يستطيع أن يخرق العادات في الوقت الذي يريد . فليس معنى اضطراد العادة أنها أصبحت حتمية بالنسبة لمن أجراها على هذا النحو المعين .

الله عالم فيما لم يزل : أي انه كان كذلك منذ الازل . ونقيض ذلك أن يكون عالماً بعلم متجدد محدث . وهو فاسد عند القاضي .

والواقع إن القول بأن الله يعلم بعلم محدث أي حصل عالماً بعد أن لم يكن ، قاصر على هشام بن الحكم والرافضة والكرامية ، أما المعتزلة والاشاعرة والماتريدية : فاتفقوا على أن الله عالم فيما لم يزل واختلفوا في إثبات الصفات زائدة أو نفي ذلك .

استدل القاضي على أن الله ليس عالماً بعلم محدث ، بأن هذا العلم المحدث لا بد له من محدث ، والمحدث اما ان يكون القديم نفسه أو أن يكون غيره من القادرين بالقدرة . وليس هذا موقع الاهتمام فقد شرحنا هذا كله في حديثنا عن استحقاق الصفات عموماً ، والذي يجب أن يحل إشكاله هو التوفيق بين كون الله عالماً لم يزل ، وبين كونه لم يزل عالماً بالاشياء وهي محدثة متغيرة ، كيلا يؤدي ذلك إلى قدم المعلومات وبالتالي قدم العالم ...

اختلف المعتزلة على سبعة أقوال :

١ — ذكر الأشعري أنّ الفوطي امتنع عن القول بأن الله لم يزل عالماً بالاشياء ، لأن مثل هذا القول يثبتها لم تزل مع الله ، لكن الخياط انكر نسبة ذلك للفوطي وبين ان هذا الاخير يذهب إلى ان الله لا يعلم بعلم محدث او قديم ، وانما هو لم يزل عالماً . والظاهر أن الاشعري نقل هذا عن ابن الراوندي الذي يشنع على المعتزلة كثيراً ، واستهوت تشنيعاته مؤرخي الفرق من الاشاعرة فأثبتوها في كتبهم[1] . ويبدو أن خلاف الفوطي في هذا الموضوع في الاسماء والمعلومات هل هي اشياء قبل كونها أو أنها ليست كذلك ؟ أما أن الله عز وجل عالم لم يزل فلا خلاف فيه عنده ، بل إنه يذهب إلى أن الله لم يزل عالماً بانه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يعيد أهلها فريقاً للجنة وفريقاً للنار [2] أي ان علم الله بما لم يحصل علم بـه أن سيحصل .

٢ — وانكر أبو الحسين الخياط أن يؤدي هذا القول إلى قدم العالم ورد على

(١) الاشعري المقالات ٢١٩ — ٢٢٤ ، الانتصار ٦٠ ، الفرق للبغدادي ١٠٨ .

(٢) الانتصار ٦٠

اتهام ابن الراوندي للمعتزلة بذلك [1] بقوله « ان الله كان ولا شيء معه ، وانه لم يزل عالماً بالاشياء في اوقاتها ، ولم يزل عالماً انها ستكون في اوقاتها . »

٣ — وذهب عباد بن سليمان إلى أن الله لم يزل عالماً بالجواهر والأعراض والافعال والخلق ، لكنه لم يقبل القول بأنه لم يزل عالماً بالاجسام والمخلوقات والمعقولات [2] ، وأضاف : المعلومات معلومات لله قبل كونها كما أن المقدورات مقدورات له كذلك .

٤ — وذهب ابن الراوندي — المعتزلي السابق — إلى ان الله لم يزل عالماً بالاشياء بمعنى أن ستكون ، وكذلك الأمر في الاجسام والجواهر والمخلوقات والمعقولات ، فهي معلومات لله قبل كونها [3] .

٥ — والى مثل هذا القول ذهب ابو علي الجبائي [4]

٦ — وقد تعرض أبو الهذيل بسبب قوله إن علم الله هو الله وقدرته هي هو ، إلى نقد شديد من خصوم المعتزلة كابن الراوندي والبغدادي [5] ، لما قد يؤدي اليه من التوحيد بين الذات والعلم والقدرة .

إلا أن الخياط يدافع عنه بقوله «واما قول الجاهل — يقصد ابن الراوندي — فكان قول الله على قياس مذهبه — يعني ابا الهذيل — علماً وقدرة . فإنه خطأ عن ابي الهذيل ان يقال ان الله علم وقدرة ، قال — ابو الهذيل — ولقولي نظائر عند أهل التوحيد . وذلك انهم باجمعهم يقولون إن وجه الله هو الله لأن الله قد ذكر

(١) الانتصار ١١٢ — ١٢٤ والمقالات للاشعري ٢١٩

(٢) و (٣) يظهر أن هذا فرع على رأيه في الموجودات والمعدومات ، فهو يعتبر الأشياء قبل كونها وكذلك الجواهر والا عراض والافعال ، اما الاجسام والمخلوقات والمعقولات فليست كذلك قبل كونها . المقالات ٢٢٠ .

(٤) المقالات ٢١٣

(٥) الفرق للبغدادي ١٠٨

الوجه في كتابه . وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه او صفة له قديمة معه . فكذلك قلت انا [1] .

٧ ـ اما القاضي فإنه يعتبر أن الله عالم بكل معلوم على كل وجه يصح العلم به . اي انه عالم بما كان وما سيكون . وليس معنى ذلك قدم العالم لأنه لا يكون معه فيما لم يزل .

وقد استعرض القاضي حجج القائلين بأن الله يعلم بعلم محدث . فرد الحجج السمعية من وجهين : أولهما بأنه فسرها أو أولها تأويلا يتفق مع رأيه ويختلف مع رأي خصومه . وثانيهما : أنه اعتبر الادلة السمعية غير جائزة في بحوث العدل والتوحيد لأن السمع لا يصح إلا بعد معرفة كونه تعالى واحداً عادلا . وما كان فرعاً على الشيء لا يصح أن يكون دلالة عليه . أما الحجج العقلية فقد عرضنا لها في اول هذا البحث . واضاف إلى ذلك : أن العلم الذي ورد ذكره في الآيات يعني المعلوم . فالعلم يقصد به العالم كما يقصد به المعلوم . فيقال هذا علم الشافعي ونقصد معلوماته .

الله لا يعلم بعلم قديم : اذا كان القول بأن الله عالم فيما لا يزال ينفي أن يكون عالماً بعد أن لم يكن كذلك ومن ثم أن يكون عالماً بعلم محدث ؛ فليس معنى ان القاضي يثبت لله علماً قديماً .

وقد ناقش القاضي حجج القائلين بإثبات علم قديم لله على النحو التالي :

١ ـ رد على ما استدلوا به من آيات قرآنية بمبدئه القائل بعدم جواز الاستدلال بالسمع على شئون العدل والتوحيد . ثم فصل الرد على كل آية احتجوا بها بما يناسبها ، فإما ان يعتبر ظاهر الآيات المستدل بها لا يدل على رأيهم كقوله تعالى « ولا يحيطون بشيء من علمه » فقد فسر العلم بالمعلومات . وإما أن الظاهر لا يستدل به فيجب تأويله بما يوافق العقل كقوله تعالى « انزله بعلمه » لأنه

(١) الانتصار الخياط ٥٦

كقولنا مشيت برجلي يفيد الآلة . وإما أن ظاهر الآيات يرجح رأيه كقوله تعالى « وفوق كل ذي علم عليم » فلو كان تعالى ذا علم لوجد من هو أعلم منه [1] .

٢ ـ أما حجج هؤلاء العقلية فأهمها ، قولهم إن العالم في الشاهد من له علم ، ويجب أن يكون الأمر نفسه بالنسبة لله تعالى ، ولما كان الله قديماً فعلمه قديم أيضاً لأن العلم ككل صفة قائم بذاته تعالى . وقد ردّ القاضي أنه لا يصح قياس الغائب على الشاهد هنا لامرين : أولهما أن الدليل على ان الشاهد هو من له العلم يصح لجواز أن يكون عالماً وأن لا يكون ، بينما تثبت حالة العلم لله تعالى مع الوجوب فتختلف كيفية استحقاقها . وثانيهما أن الاستدلال بالشاهد هنا اعتماد على مجرد وجود الصفة فيه ، ولو صح مثل هذا الطريق بالنسبة له تعالى لأدى إلى نتيجة مستحيلة وهي وصف الله بالجسمية التي يتصف بها الشاهد ، وهذا لا يجوز .

أما أن العالم مشتق من العلم فإنه اعتماد على العبارات . وهذا لا يجوز ، ولو صح لوجب أن يسبق العلم بالمشتق منه أي العلم . على العلم بالمشتق أي العالم ، وهو غير صحيح ايضاً .

ونحن لا نريد ان نتوسع فيما أورده القاضي من ردود على خصومه . وما أورده الخصوم مقابل ذلك من حجج لأن أكثرها ينطلق من التكلف في الزام الخصم أو تحميل العبارات ما لا تتحمل . إلا أنه مما تجدر ملاحظته ان معظم ردود القاضي كان على حجج أوردها الاشعري في اللمع [2] . وقد كان الاجدر بـه أن يكتفي بما أشار اليه في آخر بحثه لكونه تعالى عالماً . وهـو ما يلزم المكلف معرفته من ان الله عالم ؛ فذلك كاف جداً لبيان حقيقة اتصاف الله تعالى بأنه عالم .

٤ ـ كون الله حياً : اتفق المتكلمون جميعاً على القول بأن الله تعالى حيّ

(١) متشابه القرآن ١ ه ظ ، وتنزيه القرآن ٤٦ ، وشرح الأصول د ٤ ظ

(٢) ولعلنا نذكر أن من جملة مؤلفات القاضي كتاب نقض اللمع ، يقصد لمع الأشعري .

لأنه وصف نفسه في القرآن بأنه « الحيّ القيوم » إلا أنهم اختلفوا في معنى انه حيّ . لأن معنى الحياة في الشاهد اعتدال المزاج والطبائع ، ومن هنا لم ير فريق من المعتزلة وهم معتزلة بغداد ، يتزعمهم الأسكافي وأبو الحسين البصري في معنى أنه حي أكثر من أنه عالم قادر (١) . بينما قال معتزلة البصرة بأن وصف الله بأنه حي يختلف عن وصفه بأنه قادر .

ثم اختلف الذين أثبتوا كونه تعالى حياً في كيفية استحقاقه لهذه الصفة كاختلافهم في الصفات بصورة عامة . فذهب مثبتو الصفات إلى أن الله حي بحياة، وأثبت أبو هاشم والقاضي في الشاهد وفي الغائب حالة لكونه حياً، فمعنى كونه حياً — عندهما — أن له حالة توجب صحة كونه قادراً وعالماً . ولولا اختصاصه بهذه الصفة لما ثبتت الصفتان الأخريان ، وقد حددها القاضي لذلك بأنها « ما معه يصح عند الاختصاص به كونه قادراً وعالماً » .

وأنكر بعض المعتزلة إثبات هذه الحالة كما أنكروا إثبات الاحوال عموماً ، وقالوا إن هـذا الاثبات لا تقره اللغة ولا المعنى فأهل اللغة لا يخطر ببالهم هذه الحالة من قولهم حي كما أنه لا طريق إلى العلم بها شاهداً أو غائباً » (٢) .

واحتج القاضي لكون هذه الحالة متميزة عن أحواله تعالى الاخرى بما يلي :

إن الذي يعرف به اختلاف الصفتين عن بعضهما أحد أمور ثلاثة أ — الادراك كمخالفة السواد للبياض ب — الوجـدان النفسي كمعرفتنا اختلاف كوننا مريدين وكارهين د — اختلاف الحكمين كما نقول في اختلاف كونه عالماً وقادراً ، فمن حكم كونه قادراً صحة الفعل ، ومن حكم كونه عالماً صحة الفعل مـع الاحكام ، وانما تثبت صفة الحي بالوجه الثالث لأن حكمها صحة الادراك ، وهو مختلف عن الحكمين السابقين .

ولو صح أن الحكمان يرجعان إلى صفة واحدة لوجب في كل من يصح

(١) الملاحمي المعتمد ١٧٢ب ، والمواقف ٨ : ٨١ ، والأشعري المقالات ١٦٨

(٢) المعتمد ١٧٢

منه الادراك أن يصح منه الفعل أو العكس ، وهذا ليس صحيحاً فالمريض المقعد يدرك إلا أنه لا يصح منه المشي ، وهكذا .

أما الدليل على كونه تعالى حيا فقد اختلف فيه مشايخ المعتزلة ، فذهب أبو هاشم إلى أن الدليل على ذلك ما يثبت انه تعالى قادر عالم ، والقادر العالم لا يكون إلا حيا ، أي انه يقول بوجوب ثبات الحالتين قبل أن تثبت له حالة الحي ، وأجاز ابو عبد الله البصري الاعتماد على ثبات صفة واحدة منهما ، وذهب القاضي مذهب أبي هاشم في أن صفة الحياة ترجع إلى جملة الحيّ كالصفات السابقة (١) . وأن الدلالة فيها كالدلالة السابقة تقوم على الضرورة والاستدلال في آن واحد ، فأما التفرقة بين الحي والجماد فهي ضرورة ، وأما كون هذه التفرقة راجعة إلى الجملة فتكون بالاستدلال ودليلها في الشاهد اعتدال المزاج والطبائع .

ولكن ألا يؤدي إثباتنا كون الله حيـاً إلى إثبات جسمية له كالشاهد ؟ يجيب القاضي « ان العلة التي توجب ذلك في الشاهد مفقودة في الغائب ، لأن الشاهد عالم بعلم وقادر بقدرة ، بينما الله عالم لذاته وقادر لذاته ، وكل ذاتين موصوفين بصفة واحدة لا يجب اشتراكهما في صفة أخرى إلا إذا كانت الصفة التي اشتركا فيها حقيقية في الصفة الاخرى . وكان الدليل عليها واحداً . وكانت إحداهما تقتضي الاخرى ، فاذا نظرنا إلى صفة الحي فاننا نلاحظ ان كونه حيا ليس حقيقة كونه جسماً ، لان في الاجسام ما ليس بحي . وكذلك فما دل على كونه حيا ليس بدال على انه جسم ، وكذلك فليس كونه جسماً يقتضي كونه حيا ولا العكس » (٢) .

وما يجب أن يعلمه المكلف ان الله حي فيما لم يزل ، ويكون حياً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن ذلك بحال من الإحوال .

ويتفرع على كونه تعالى حيا صفة المدرك والسميع والبصير . ويجري على

(١) المحيط ١ : ٤١

(٢) المحيط ١ : ٤٢ ب

على هذه الصفات ما يجري على الصفات الذاتية الاخرى ، وان كانت لا تثبت الا بثبوت كونه تعالى حياً ، فكأنها حكم من أحكام الحيّ .

وقد أنكر القاضي كطريقته دائماً أن يكون الله سميعاً بسمع بصيراً ، ببصر أو مدركاً بادراك ، لأن الله تعالى لا يجوز عليه الحواس ، وانكر قول البغدادية في أن كونه مدركاً ليس صفة زائدة على كونه عالماً ، لان الادراك غير العلم « فقد ندرك الشيء ولا نعلمه ؛ والعكس صحيح ؛ فقد نعلم الشيء ولا ندركه كعلمنا بالقديم تعالى »[1]

أما ما يلزم المكلف معرفته من هذه الصفة فهو أن يعلم أنه تعالى مدرك للمدركات حالة وجودها . وأنه سميع بصير فيما لم يزل ، ويكون كذلك فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنهما بحال ، ولكنه لم يقر القول بانه سامع ومبصر لم يزل ، وأنه كذلك فيما لا يزال ، لأن السامع والمبصر يقتضي وجود المسموعات والمبصرات وهي غير قديمة ومتناهية .

٥ ــ في كونه تعالى موجوداً : إن حالة الوجود هي الصفة الاخيرة التي يستحقها الله لما هو عليه في ذاته ، ويقصد القاضي بهذه الصفة كونه قديماً لذاته ؛ اذ ليس القدم الا استمرار الوجود حتى لا يكون له أول ، وبقاؤه أو كونه باقياً فيما لا يزال .

وقد كان إثبات هذه الصفة مجال مناقشات وجدل شديدين ، هل الوجود امر زائد على الذات ام هو الذات ، هل القدم صفة زائدة على وجود الله ، أم انه تعالى قديم لذاته .

وقد سبق أن ذكرنا في بحث العالم ان الوجود عند متقدمي الاشاعرة هو عين

(١) انظر لتفصيل هذه الصفة شرح الاصول ٣٤ و ٣٥ ، الفائق ١٦ ب ، المعتمد ١٧٧ ، المقالات ٢٢٣ ، منهاج السنة ١ : ١٧٧ ، جار الله ٧٣ ، المحيط ١ : ٤٤ و ٤٥ ، وقد اختلف أهل السنة حول كون الادراك صفة زائدة على السمع والبصر او صفة زائدة على العلم إلى ثلاثة أقوال : ذهب الباقلاني وامام الحرمين إلى انها صفة زائدة على السمع والبصر ٢ – ومال الاسفرايني إلى عدم كونها زائدة على العلم . ٣ – وتوقف بعضهم . إضاءة الدجنة للتلمساني ٦٦ .

الذات ، فإذا اطلق الاشعري والباقلاني صفة الوجود على الله فليس لأن له صفة هي الوجود وإنما هو من قبيل الوصف اللفظي[1] ، وخالف الرازي في ذلك وجعل الوجود زائداً على الذات وعد صفة الوجود صحيحة وزائدة على باقي الصفات[2] . وذهب الماتريدية إلى ما ذهب إليه غالبية الاشاعرة من حيث اعتبار الوجود غير زائد على الذات وبالتالي عدم اثبات الوجود صفة زائدة[3] .

ولم ينج المعتزلة من الخلاف فيما بينهم حول هذا الموضوع ، فعند أبي هاشم والقاضي واصحابهما ان الوجود صفة زائدة على الذات ، وعند أبي إسحق النصيبي وأبي الحسين البصري وأكثر مشايخ بغداد أن وجود الشيء هو ذاته ، فمن اثبت ان الوجود لا يزيد على الذات قال إن دلالتنا على ان للعالم محدثاً دلالة على انه ذات ، وبما ان وجود الشيء هو ذاته فقد حصلت الدلالة على أنه موجود .

الا ان ابا هاشم والقاضي لما ذهبا إلى ان المعدوم ذات في حال عدمه ، وانه يختص في حال عدمه بصفات يخالف فيها ويماثل ، فان الوجود يعتبر صفة زائدة على صفة ذاته ، وهي من مقتضى صفة الذات ، وهكذا فإننا لو دللنا على إثبات الله فلا بد لنا من الدلالة على كونه موجوداً واثبات هذه الصفة له .

وقد تعرض رأيي أبي هاشم والقاضي هذا لنقد شديد ، لأن مقتضى رأيهما أنه بعد اثبات صانع للعالم قادر عالم حي سميع بصير حكيم يجوز أن يكون مع ذلك معدوماً في حاجة إلى دلالة على انه موجود وان له حالة بالوجود زائدة على أحواله الأخرى ، وقد تهكم عليه أبو الحسين البصري قائلاً « ومن سمع بذلك من مذهبهم فانه يتعجب منه وينظر فيه ويستنكر اقامة الدلالة على وجود الشيء بعد اقامة الدلالة على كونه محدثاً »[4]

(١) الفائق ٦ أ ، الارشاد للجويني ٣١

(٢) شرح ام البراهين للسنوسي ٧٥

(٣) نظم الفرائد للشيخ زادة مطبقة التقدم ١٣٢٣ هـ

(٤) المعتمد ٢١٢ أ

والحق ان انتقادات المعارضين على كون الوجود زائداً على الذات على جانب كبير من القوة والمنطق . ونضيف إلى ذلك انه هل يصح قياس وجود الله تعالى على مبدأ العدم والوجود وهو قول في العالم وتفسير لوجوده . فما هو رأي القاضي في هذا ، وكيف يرد على الانتقادات الموجهة إلى مذهبه .

من رأي القاضي ان الوجود صفة زائدة على الذات ، مَثَلُها في ثبوتها لله مثل الصفات الاخرى ، وحال الله تعالى في كونه موجوداً لا يخالف سائر الموجودات ، وهكذا فصفة الوجود له مماثلة لصفة كونه حياً ، وكوننا أحياء ، ولكونه عالماً وقادراً وكوننا كذلك ، واذا كان القاضي قد أخر هذه الصفة عن الصفات الاخرى فليس لأنها متأخرة في الاثبات عنها ، ولكن لأن ترتيب الصفات هنا على أساس العلم بها ، والا فإن صفة الوجود تلي مباشرة الصفة الاخص أو الصفة الذاتية لله تعالى [1] .

ان طريق العلم بهذه الصفة يختلف في الشاهد عن الغائب ، أو في المدرك عن القديم الذي لا يدرك .

ففي الذوات المدركة يصح أن تعلم صفة الوجود ضرورة على طريق الجملة وبالدلالة على طريق التفصيل . أما القديم تعالى فلأنه غير مدرك فإن وجوده لا يعلم بالاضطرار ، ولا بد من الدلالة للعلم بثبات صفة الوجود له ، ومع ذلك فإننا متى عرفنا كونه تعالى عالماً قادراً فقد عرفنا على الجملة صفة الوجود التي لا يصح كونه كذلك دونها [2] . ويمكن الاستدلال بكونه حياً على وجوده لأن كونه حياً يدل على أنه مدرك ، ولأن لكونه مدركاً تعلق بما ادركه ولا يثبت التعلق الا عند الوجود .

أما كيفية استحقاق الله تعالى لهذه الصفة وما يلزم معرفة المكلف منها فهو أنه موجود فيما لم يزل ويكون موجوداً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال .

---

1) المحيط ١ : ٥٧ أ و ٦ ب

(٢) المحيط ١ : ٤٥ ب

البَحث السَّادس

صِفات الأفعَال والمَعاني

صفات الافعال هي تلك التي ترجع إلى ممارسة الله لأفعاله في الكون والمخلوقات ، كقولنا : محسن ورازق ومحيي ومميت ، ولم يختلف المسلمون في اثبات هذه الصفات له تعالى كصفات حقيقية ، وانما اختلفوا في كونها قديمة أو حديثة .

أما أهل الحديث والماتريدية فذهبوا إلى أن صفات الافعال أزلية لا تختلف في كيفية استحقاقها عن صفات الذات ، وأما المعتزلة والاشاعرة فقد ذهبوا إلى أنها صفات حادثة لأنها تتعلق بالعالم وايجاده وتدبيره ، والعالم محدث لا قديم ، وتوقف البعض كعادته في جميع صفات الله عن القول انها قديمة او محدثة وهذا هو رأي اهل الحديث .

وبسبب هذا الاتفاق الغالب على التمييز بين صفات الافعال وصفات الذات لم يخض الكلاميون كثيراً في مناقشة هذا الموضوع .

ان ما يستحقه تعالى من صفات الافعال لا يستحقه لذاته ، وانما يتعلق بفعله . وما يتعلق بفعله لا يستحقه في كل حال ، وانما يستحقه في وقت دون وقت . هذا الوقت هو الذي يمارس فيه تعالى فعلا معيناً كأن يرزق فلانا او يميته ، ولا خلاف في حقيقة هذه الصفات حين تصف الله أو العباد بها .

وما دامت هذه الصفات تتعلق بالفعل فانها تأخذ أشكالها بحسب الاعمال التي يفعلها الله بالعالم والعباد . وهي بهذا الاعتبار على نوعين رئيسيين :

١ — ما يستحقه الله عند فعل مخصوص لأنه فعله وليس على طريق الاشتقاق من فعله كما نقول في وصفه بالمحسن ، ومن هذا النوع وصفه تعالى بانه مريد وكاره . والملاحظ ان القاضي يدرج الارادة والكراهة حيناً تحت عنوان صفات المعاني اي الصفات التي يستحقها لمعنى ، وفي نطاق صفات الافعال أحياناً أخرى ، وبما اننا اتبعنا تصنيفه الثلاثي للصفات حسب استحقاقها ، اي صفات الافعال وصفات الذات وصفات النفي ، فاننا نتكلم عن الارادة والكراهة مع صفات الافعال خاصة وان هذه الصفات يمكن أن تعتبر جميعاً من صفات المعاني ، لانها انما تستحق لله لمعان هي الافعال .

٢ — ما يستحقه تعالى عند الافعال عن طريق الاشتقاق من الفعل الذي فعله ، واشتقاق هذه الصفات قد يكون من جنس الفعل كوصفه بالمحرك والمسكن فهو من فعل حرّك وسكن ، وقد يكون من حيث يفعل فعلا في محل كقولنا مسود وملون ، واخيراً فقد يكون اشتقاقه عن معنى كقولنا محيي ومميت لأن الموت والحياة معنيان .

وصفات الافعال إما أن تشمل افعاله جميعها كقولنا حكيم وعادل ، أو أن تختص نوعاً معيناً منها كما تقوله في رازق ونافع ومحيي ومميت .

بيد أن صفات الافعال التي أوردناها حتى الآن صفات ثبوتية تثبت فعلا إيجابياً لله ، وليست كل صفات الافعال من هذا النوع ، فقد يستحق تعالى صفات لكونه لم يفعل فعلا معيناً . وهذا النوع على ضربين :

احدهما : يتنزه تعالى عن فعله لتنزهه عن القبيح ، فيستحق أن يوصف تعالى بما يفيد تنزهه عنه ، نحو قولنا سبوح وقدوس ، وان كان قد يفيد غالباً انه منزه عما لا يجوز عليه من اتخاذه الصاحبة والولد .

وثانيهما : ما لا يفعله الله من الامور التي لو فعلها لم يكن من القبيل الذي

يقبح ، وإن كان قد يعرض فيه ما يقتضي قبحالبدء به . فهو فعل حسن ولكنه لا يصح ان يكون عملاً مبتدأ لله لأنه نتيجة التكليف والاستحقاق . ولاشتقاق الصفات التي تفيد امتناع الله تعالى عن الفعل حالتان : فقد يكون لأن الله لا يفعله اصلا فيستحق لاجله ان يوصف به كقولنا: غافر وغفور وساتر وستور ، وقد يكون من حيث انه لا يعجله كقولنا : حكيم . (١)

ولئن اتفق الاشاعرة والمعتزلة على حقيقة صفات الافعال وكيفية استحقاقها الا انهم اختلفوا فيما يعدونه من هذا النوع ، فكل الاسماء التي وردت لله في القرآن سوى كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً وقديماً تعتبر من صفات الافعال عند المعتزلة ، وعارض الاشاعرة أن تكون صفة الارادة والكراهة والكلام من هذا النوع ، وقالوا إنها من صفات الذات ، وبما أن كون الله عادلا يتعلق بأفعاله لأن العدل من صفات الافعال — وإن كانت هذه الصفة عند المعتزلة عنواناً لعلوم كثيرة يطلقون عليها اسم علوم العدل وتشكل شطراً كبيراً من آرائهم الكلامية — وبما اننا التزمنا بتصنيف الرسالة حسب مبدأ التكليف ، فقد توزعت علوم العدل على اقسام البحث المختلفة ، وهكذا فإن بحوث صفات الافعال ستكون على النحو التالي :

١ — في ان الله عادل

٢ — في أن الله مريد

٣ — في أن الله متكلم

في أن الله عادل :

ذهب الاشاعرة إلى أن الله لا يسأل عما يفعل ، وأنه لا ضرورة لأن نتلمس الحكمة أو الغرض من فعله تعالى لأن تصرفاته لا تخضع للقواعد التي تخضع لها أفعال الانسان من القول فيها بالحسن أو القبح . فالله مطلق التصرف في ملكه ،

(١) انظر المغني ٢٠ — ٢٢٢ ب

وفعله هو القانون . وما يفعله فهو حسن مهما كان شكل الفعل بالنسبة لنا ، وهكذا فإن لله أن يخلق الانسان ويكلفه أو يميته كما ان له الا يفعل ذلك ، ولله أن يعاقب المحسن ويثيب المسيء ، وأن يعذب الاطفال ويؤلم من يشاء من كائنات دون أن يعوضها عن إيلامها . ولم يجيزوا أن يوصف العبد بالقدرة على فعله ، خشية تقييد سلطان الله . فكل هذه الامور قد يكون لها اعتبار حسن أو قبح من وجهة نظرنا ، إلا ان الله العالم بحقائق الامور وطبائع الكائنات والاشياء يقدر أفعاله اكثر مما نستطيع نحن تقديرها ، وليس للانسان بامكانياته المحدودة المخلوقة من الله أن يتطاول إلى اكثر من حدوده .

وذهب المعتزلة إلى أن افعاله تعالى تتصف بما تتصف به أفعال الناس من الحسن والقبح وتخضع لنفس القواعد ، لأنها من تقرير الله تعالى في عقول الانسان أودعها فيها بطريقة العلم الضروري الذي لا كسب للانسان فيه ، وقالوا : إن افعال الله معللة بالاغراض لأن الحكيم لا يفعل جزافاً وعبثاً ، والغرض الرئيسي الذي يعتمد عليه فعل الله هو نفع المخلوقات عموماً والمكلفين خاصة ، فإذا خلق الله العالم على هذه الصورة وخلق العباد على ما هم عليه من الشهوة والقدرة والعقل فإن عليه أن يكلفهم ، وإذا أراد التكليف فإن عليه ان يمكن المكلف من فعله ويقدره عليه ويفعل في المكلفين كل ما يقربهم من القيام بالواجب ويبعدهم عن القبائح ، واذا قام المكلف بما طلب منه وجب ثوابه ، وعلى العكس من ذلك فإنه إذا ترك ما كلف به وقام بما نهى عنه وجب عقابه . وإذا آلم الله كائناً فإن عليه ان يعوضه عن إيلامه . هذا والله لا يعاقب المحسن ولا يثيب المسيء ولا يعذب الاطفال أو الانبياء والصالحين . ولم ير المعتزلة في هذا القول شيئاً من الالزام على الله تعالى لأنه هو الذي اوجب ذلك على نفسه دون أن يفرضه عليه احد ، واذا استحال أن يفرض على الله أمر من غيره ، فإنه لا يمتنع أن يلتزم من نفسه بعدد من الأمور والقواعد .

والملاحظ أن كلا من الفريقين : الاشاعرة والمعتزلة كان غرضهما تمجيد الله وتقديسه ، إلا أن الاشاعرة غلّبوا النظر إلى سلطان الله وقدرته المطلقة فمجدوه ،

واستنكروا أن يجري عليه ما يشتبهون أنه قد يحد من هذا السلطان . أما المعتزلة فنظروا إلى تنزيهه تعالى عن القبائح فامتنعوا عن وصفه بمايشتبه أنه يؤدي إلى الظلم والقبح ، وما ظهر من تطرف في اقوال البعض من كلا الفريقين فإنما كان بتأثير المجادلات والمناقشات الحادة . والا فالمسلمين جميعاً ينزهون الله عن القبح والظلم والعبث ويؤمنون بقدرته المطلقة وسلطانه اللامتناهي .

وذهب الماتريدية إلى القول بالحكمة في أفعاله تعالى في محاولة للتوسط بين الفريقين ، فالله منزه عن العبث ، أراد الحكمة بافعاله ولا يقال إن فعله لا يكون الا بغرض ، وامتناع القبح عليه لاتصافه بالحكمة ، الا أنه لا يسأل عن هذه الحكمة فعلها ام لم يفعلها كما لا يجبر عليها .

ولا شك في أن القول بالعدل عند المعتزلة فرع على رأيهم في ان الله لا يفعل القبيح ، وأن أفعاله لا بد أن تتصف بالحكمة والتنزه عن العبث ، وقد وحد القاضي بين العدل والحكمة وقال : « وصفنا للفعل بانه حكمة يفيد ما ذكرناه في العدل » وعنوان هذا البحث في كتابات القاضي عادة هو « افعال الله وما يجوز عليه وما لا يجوز » .

إن العدل لغة مصدر عدل يعدل فهو عادل وعدل ، وهو يطلق على الفعل والفاعل ، فاذا استعمل في الفعل فانه يفيد توفير حق الغير واستيفاء الحق منه ، كما يفيد أيضاً كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره . ويفضل القاضي المفهوم الثاني لأن التعريف الأول يفيد أن خلق الله للعالم كان واجباً مع أنه تفضل . وبما أن فعله تعالى موجه إلى الغير فإن جميع ما يفعله عدل ، لأنه إما أن يفعله لمنفعة أو لمضرة مستحقة أو معوض عليها .

واذا استعملنا العدل في الفاعل فذلك للاشارة إلى من فعل العدل ، ويطلق على الله كما يطلق على الانسان ، فاذا اطلق على الأخير فإنه يراد به اختصاصه بصفات معينة ، نحو كونه بالغاً حراً مسلماً مجتنباً للكبائر ، الخ ...

وحين يطلق العدل اصطلاحاً على الله فالمراد به أن أفعاله حسنة كلها ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما وجب عليه .

اما علوم العدل فإنها تشمل العلم بأن افعال الله حسنة كلها : لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب ، ولا يكذب في خبره ، ولا يجور في حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الكاذبين ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، ويثيب المكلف إذا أتى بما كلف به . إذا آلم وأسقم فهو لا يفعل ذلك إلا لصلاح العباد لأنه أحسن نظراً بعباده منهم فيما يتعلق بشئون الدين والتكليف .

وما يشتمل عليه كل ما يتعلق بباب العدل من أبحاث فلا يخرج عن أربعة أبواب :

١ ــ الكلام في الافعال وأنها تنسب للعباد ، وإثبات الافعال المتولدة والمباشرة .

٢ ــ الكلام في أحكام الافعال وأنها قد تقبح وتحسن لوجوه تكون عليها

٣ ــ الكلام فيما يتعبدنا به تعالى من العبادات والشرائع المختلفة

٤ ــ الكلام فيما يضاف إلى الله أو ما لا يضاف اليه من وجوه الافعال المختلفة .

اما الدلالة على أن الله عادل فإنها تتلخص في أنه عالم بقبح القبيح مستغن عنه وعالم باستغنائه عنه ، ومن كانت هذه حالة فإنه لا يختار القبيح بحال من الاحوال .

فأما أنه عالم بالقبيح فلما مر من أنه عالم بذاته لأن العالم بذاته يعلم اجناس المعلومات كلها .

وأما أنه مستغن عن القبيح ، فلأن الله غني مطلقاً ولا تجوز عليه الحاجة بحال من الأحوال .

وأما أنه عالم باستغنائه عن القبيح فيدخل فيما تقدم .

وأما أن من هذا حاله لا يختار القبيح ، فيعرف ضرورة من الشاهد . فالواحد منا إذا حصل على هذه الحالة لا يختار القبيح مطلقاً ، وطريقة الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً لأن علة الحكم واحدة . وإذا احتج البعض بأن الشاهد يختلف عن الغائب في أن الاول ليس غنياً على الاطلاق ، أجاب القاضي بأن الغني مطلقاً أولى بأن يكون مستغنياً عن القبيح .

أما كيف يصح قياس الغائب على الشاهد مع أن أفعال الشاهد لا تكون الا لمنع مضرة أو جلب منفعة وذلك لا يصح على الله ، فيمكن الرد عليه بأن في أفعال الانسان أيضاً ما يفعله لحسنه لا لشيء آخر ، فقانون المنفعة والمضرة ليس مضطرداً حتى بالنسبة للمكلف .

ويضرب القاضي مثالا على ذلك بأن كل عاقل يستحسن إرشاد الاعمى وقد أوشك على بئر يتردى فيه ، ولا ينظر في ذلك إلى أي نفع أو دفع ضرر عنه شخصياً .

ونحب أن نشير هنا إلى أننا أجرينا تعديلا على تنظيم الموضوعات التي يمكن أن تندرج تحت باب العدل بسبب المبدأ الذي اتخذناه أساساً لعلم الكلام عند القاضي ، وهو نظرية التكليف .

فأفعال العباد وقواعد الحسن والقبح يمكن أن تدخل تحت عنوان العدل اذا بحثنا موضوع علم الكلام على أساس الاصول الخمسة ، الا أننا بناء على نظرية التكليف جزأنا بحوث العدل بين فصول ثلاثة ، فأدرجنا كل ما يتعلق بعدل الله واستغنائه عن القبيح في فصل المكلف الحكيم ، كما ادخلنا كل ما يتعلق بالانسان وقدرته على فعله في فصل المكلف ، اما احكام الافعال أي وصفها بالحسن والقبح ، فقد خصصناه بفصل خاص هو موضوع التكليف أو ما يتناوله التكليف من أفعال وتروك .

الله مريد وكاره : كانت الارادة الالهية من أهم المواضيع التي اختلف عليها فلاسفة الاسلام ومفكروهم ، وذلك لانها الصفة التي تلتقي السماء بوساطتها بالعالم ، ويتحقق بها الخلق بما فيه من انسان وحيوان وجماد .

وكان من أسباب زيادة العناية بهذا الموضوع : خوف البعض من أن يؤدي القول بأن الارادة الالهية من صفات الذات لقبول نظريه قدم العالم لعدم انفصال صفات الذات عن الله في الازل ، وخشية البعض الآخر من أن يؤدي إخراجها من صفات الذات إلى اثباته تعالى في الازل دون فعل ، وهـــذا تعطيل لا ريب فيه ، وثمة سبب آخر وهو ان الانسان يريد ويفعل فما هي علاقة إرادته بالإرادة الالهية ، وهل نثبت العبد مريداً وبالتالي فاعلاً فيكون في هذا انتقاص للإرادة الالهية ، أم نثبته مريداً إرادة مطلقة ونمنع الارادة الجزئية أي ارادة العباد .

لقد اتفق مفكرو الاسلام على وصفه تعالى بأنه مريد وكاره ، واختلفوا في كيفية وصفه بذلك وفائدته ، فمنهم من لم يثبت الارادة والكراهة أمرين زائدين على الدواعي إلى الفعل أو الصوارف عنه ، فمعنى كون الله مريداً لأفعاله عند هؤلاء أنه يفعلها وانه ليس بساه عنها ولا مكره عليها ، ومعنى كونه مريداً لأفعال غيره أنه آمر بها . وهذا قول النظام والجاحظ وأبي القاسم البلخي وأبي الحسين البصري والملاحمي وأكثر البغداديين . وعلى هذا الرأي كان الفلاسفة المسلمون كابن سينا وغيره .

وأثبت غيرهم أن كون المريد مريداً وكونه كارهاً أمران زائدان على الدواعي إلى الفعل أو الصوارف عنه ، اي أنه مريد على الحقيقة ، إلا أنهم اختلفوا في هذه الصفة الزائدة التي أثبتوها له تعالى ، فأما البصريون من المعتزلة ومنهم القاضي فقد أثبتوه مريداً بإرادة محدثة لا في محل ، وقال النجارية هو مريد لذاته ، وذهب الكلابية إلى أنه مريد بإرادة قديمة ، وقالت الكرامية هو مريد بإرادة محدثة [1] .

(١) المواقف ٨ : ٨٢ و ٨٦ ، الفائق للملاحمي ٦٦ أ ، ٩ أ ، ٢٠٠ أ ، وشرح الاصول ، والأربعين ١٥٣ .

وقد أورد القاضي اختلافات المسلمين حول هذا الموضوع [1] ، واعتمد رأي أبي علي وأبي هاشم بأن الله مريد على الحقيقة وأن الإرادة صفة زائدة على مجرد العلم والدواعي والصوارف . وأنها ليست قديمة ولا أزلية بل هي محدثة لا في محل ، وكان قصده أن لا تشتبه مع إرادة الانسان التي توجد في محل هو القلب ، وهي عنده من صفات المعاني ، أي أنها تكون لمعنى هو الإرادة والكراهة ، إلا أن القاضي أجاز ذكرها مع صفات الافعال مجاراة لمشايخه .

تفصيل آراء المعتزلة في الارادة : الارادة عند المعتزلة من صفات الفعل لا من صفات الذات ، ولم يشذ عن قولهم هذا الا ما عزي إلى بشر بن المعتمر من قوله بأن إرادة الله على وجهين : « صفة ذات وصفة فعل تتعلق بالخلق والمحدثات » [2] واليك تفصيل آراء المعتزلة معتمدين على الاغلب على ما ذكره القاضي .

إن إرادة الله برأي النظام هي فعله أو أمره أو حكمته لأنها في اللغة ليست غير ذلك ، فإذا تعلقت إرادة الله بذاته فهي فعله ، وإذا تعلقت بالمكلفين فهي أمره ، وإذا تعلقت بالعالم فهي حكمته ، ويتضح من ذلك أن النظام لم يضف الإرادة إلى الله إضافة حقيقية ، ويظهر أن سبب قوله هذا يعود لأمرين أحدهما تصوره أن الارادة تستلزم حاجة من جانب المريد ، وثانيهما أن القول بالارادة القديمة قد يؤدي إلى شبهة التغير في ذات الله لتغير المحدثات [3] .

ويرى أبو الهذيل أن ارادته تعالى حادثة لا في محل ، وهو أول من قال بهذا الرأي بعد أن أجازه جعفر بن حرب ، ونسب إليه القاضي أنه أول من أحدث القول بأن ارادة الله غير المراد ، وكلمة التكوين « كن » هي التي تعبر عن الارادة الالهية ، وهي حادثة لا في محل ، لأن كلام الله حادث عند المعتزلة

(١) المغني ٦ : ٢ ، وهذا الجزء بعنوان الارادة

(٢) نهاية الاقدام ٢٤٨ ، الملل والنحل ١ : ٧١

(٣) المحيط ٥٨ ، والملل والنحل ٣٨ ، والمقالات ١٩٠ و ١٩١ ، ٥٠٩ ، والنشار ٤٢٧ ، ودوبور ١٧٧ ، والنظام لأبي ريدة ٨٤ ، والغرابي تاريخ الفرق ٢٠٢ .

كما نعلم (١). فأما قول أبي الهذيل إن إرادة الشيء غير الشيء، فلأن الخلق عنده غير المخلوق، كما أن البقاء غير الباقي والفناء غير الفاني، بمعنى أن الامر «ابق» غير الباقي والأمر «افن» غير الفاني. وفي ذلك تفسير لتعلق ارادة الله بالمحدثات.ورد على من يقول إن الارادة هي المراد وأن الخلق هو المخلوق. وأما قوله: إرادة الله لا في محل، فذلك على ما نظن نفي للتجسيم، لأن الارادة في الشاهد تحتاج إلى محل هو القلب، ولما كان الله منزهاً عن الجسمية فإن إرادته لا تحتاج إلى محل. وفي قول العلاف بحدوث الارادة تجنب لتجسيم الكلمة، التي تجسدت عند النصارى بالمسيح بعدما قالوا بقدمها (٢).

لم يفصل القاضي الحديث عمن جعل الارادة مجرد الداعي إلى الفعل، وإنما أشار إلى ذلك إشارة عابرة أثناء رده على المذاهب المعارضة. ويظهر أن سبب ذلك يعود إلى أن هذا الاتجاه اشتد متأخراً بتأثير أبي الحسين البصري وتلاميذه، ومعنى أن لله مريد عندهم أن دواعيه قد اتجهت إلى الفعل، ومعنى أنه كاره أنها قد اتجهت إلى عدمه.

أما تفصيل كيفية استحقاق الله للارادة وثبوتها له حسبما يرى القاضي فيمكن تلخيصه بما يلي: ان الله مريد على الحقيقة لا على المجاز، وذلك لأنه قد وقع منه الاخبار والتكليف والأمر والثواب والعقاب والمدح والذم، وكل ذلك لا يتم إلا إذا كان فاعل هذه التصرفات مريداً لها، فكل ما وقع خبراً أو أمراً أو غير ذلك كان يجوز أن يقع على خلافه، ولم يكن وقوعه على هذا النحو دون ذلك إلا لاختصاصه بكون فاعله مريداً. لأن الارادة هي التي تخصص الفعل فتجعله حسناً أو قبيحاً، خبراً أو أمراً.

والمريد هو المختص بمعنى هو الارادة لكونه عليه يصح منه الفعل على وجه

(١) وانظر أيضاً الملل والنحل ١: ٥١، الفرق للبغدادي ١٠٩، المقالات ١: ١٨٩، الخطط للمقريزي ٤: ١٦٥، تاريخ الفلسفة لدوبور ٧٥.
(٢) النشار ٣٩٢.

دون وجه، أي أنه مريد بإرادة وكاره بكراهة. وهذه الارادة محدثة لأنها متعلقة بوجود المدرك أو المراد. ولا تصح لمجرد كونه حياً والا كان مريداً فيما لم يزل. ثم إن الله يريد الطاعات ولا يريد المعاصي. ومن هنا لم يصح أن تكون الارادة من صفات الذات، لأنها تتعلق بالاشياء على حد واحد. ولأنه تعالى حصل مريداً بعد أن لم يكن، أي أنه حصل مريداً حين تعلقت إرادته بالمخلوقات وثبت أن لا شيء أراده إلا ويصح أن يكرهه. والحق ان من الصعب أن يتقبل المرء فكرة القاضي والمعتزلة عموماً في أن الارادة حادثة وأن الله ليس مريداً فيمالم يزل، فتلك مغالاة لا مبرر لها بحجة إبعاد شبهة التغير عن الله تعالى. ويمكن أن يقبل المرء القول بأن صحة ثبوت الارادة في عقولنا لا يكون الا بتعلق الارادة بالمحدثات، أما حين يتصل الامر بذاته المطلقة الكاملة فلا مجال لافتراضه تعالى مجرداً عن الارادة.

وقد استدل القاضي على ثبوت هذه الصفة بطريقة الاستدلال على الاعراض، وملخصها ما ذكرناه من أنه اثبت أن الله حصل مريداً بعد أن لم يكن. وانه لا شيء مما فعله إلا ويصح أن يفعله على وجه آخر، وليس ذلك إلا لمخصص هو الارادة. وأضاف كدليل مكمل بعض الآيات القرآنية.

ويحق لنا أن نتساءل هنا، ألا يؤدي القول بإرادة محدثة إلى إثبات إرادات لا متناهية لله، لأن كلا منها يحتاج إلى إرادة اخرى، وهكذا..

ينكر القاضي ذلك. فالله يفعل كل مراد من مراداته بإرادته، وهذه الارادات متناهية لأن الله لا يريد إرادته. وإنما يريد المرادات ذاتها وهي متناهية محصورة، وكذلك فإن ما يريده الله من أفعال العباد متناهياً محدوداً، وكان مما انتقد به أبو الهذيل أن قوله يؤدي إلى إثبات إرادات لا متناهية.

وهذه الارادة المحدثة لا يجوز أن تكون في محل على عكس إرادتنا. فلا يصح أن تحل في ذاته تعالى لأنه ليس محلا للحوادث، ولا أن تحل في غيره وإلا كان الغير أولى بإيجاب الحكم لها. وهكذا فهي إرادة محدثة لا في محل. بمعنى أنها قائمة بذاتها لا بذاته تعالى.

وقد انتبه القاضي إلى فرق دقيق بين إرادة الله وإرادة الانسان، وهو أن إرادة الله تقارن مرادها، بينما تتقدم الارادة الانسانية مرادها أو فعلها . وسبب هذا الاختلاف أن الارادة في الانسان تقوم على الشهوة والبواعث والتفكير في الغرض والعزم عليه ثم تنفيذه . ولا بد من هذه المراحل في الانسان . أما بالنسبة له تعالى فلما استحالت عليه الشهوة والبواعث والتفكير والعزم . فإنه إذا اراد شيئاً وجد في الحال، بمعنى أن إرادته تعالى موجبة لمرادها على عكس الارادة الانسانية، وهذه التفرقة تتعلق من أحد الوجوه بنظريه التكليف . لأن الارادة الانسانية إذا كانت موجبة لمرادها فإن اختيار الانسان مفقود . وهذا يتنافى مع الغرض من التكليف .

وللقاضي تفصيل عن علاقة الارادة الالهية بالحوادث المختلفة . نكتفي منه بالاشارة إلى صلتها بمسائل العباد وبالشرع وخلق العالم ، على أن يكون تفصيل ذلك عند حديثنا عن إرادة الانسان .

إن بحوث القاضي والمعتزلة عموماً حول أفعال العباد والخير والشر والحسن والقبح تدور حول انكار نسبة الشر أو القبح إلى الله على اعتبار أن مريد الخير خير ومريد الشر شرير . والرأي عندهم أن افعال العباد من أعمالهم انفسهم ، ولله بها صلة الاقدار والتمكين ، أما إرادة الفعل نفسه وممارسته فلا يجوز أن تكون منه والا تنافى ذلك مع العدل الالهي ونظرية التكليف .

أما عن تعلق الارادة بالشرع فإن رأي القاضي أنه كباقي مخلوقات الله متعلق بها ، فهو يميز بين الارادة وبين موضوعها الذي هو التكليف . والشريعة لا تكتسب قيمتها من الارادة الالهية فحسب ، لأن هذه القيمة متضمنة في الشريعة نفسها ، فالله يريد الخير ويأمر به، ويكره الشر وينهي عنه. والمرجع أخيراً إلى الله تعالى لأنه هو الذي أثبت في عقول المكلفين المبادىء العقلية التي تكشف عن الحسَن والقبيح .

والله يخلق العالم بإرادته ، ولا مجال لأن يؤدي القول بالارادة المحدثة إلى

قدم العالم كما ظن الجرجاني . لأن ارادة الله في رأي القاضي والمعتزلة جميعاً سابقة على خلق العالم الذي يوجد بمجرد توجه الارادة الإلهية إلى ايجاده .[١]

القاضي والنجارية والاشعرية : [٢] ذكرنا أن النجارية قالوا بأن الله مريد لذاته بمعنى أن الارادة صفة للذات لا للفعل أو المعنى . وأضاف الاشعرية أنه مريد لذاته بإرادة أزلية قديمة . ووافقهم الماتريدية ، وفعل ذلك ابن رشد من الفلاسفة مع استنكاره الخوض في هذه الموضوع أو التصريح به للجمهور خشية إثارة الشكوك في عقولهم [٣] .

احتج النجارية على رأيهم بالقياس على كونه تعالى قادراً لذاته وعالماً لذاته ، وهذا يعني أن الله مريد لجمع المرادات . وقد رأى القاضي انه يلزم من قولهم هذا أمور خطيرة تفسد نظرية التكليف ، وتؤدي إلى قدم العالم ، والاعتقاد بتناقض فعل الله ، وهذه هي أهم النتائج التي رتبها القاضي على هذا القول :

١ — يلزم أن يريد الله ما يريده الانسان ، والا نسب إلى الضعف والعجز ، فمذهب النجارية أن ما يريده الله يجب حصوله سواء كان من فعله أو من فعل غيره، بينما لا يرى المعتزلة ذلك على أساس ان عدم تحقيق مراده تعالى لا يدل على عجزه أو ضعفه الا في حالتين : أن يكون المراد من فعله تعالى ، أو أن يكون من فعل غيره لكن الله ألجأه الى فعله [٤] .

٢ — ويلزم من قولهم وجود الضدين ، لأن كلاهما يصح أن يكون مراداً ، واذا دفعوا هذا الالزام بأن ارادة الشيء تتبع العلم به وأنه لما كان العلم بوجود الضدين مستحيلاً لم يجب أن يكون مريداً لهما ، أجاب القاضي : إن ارادة

---

(١) لابن تيمية بحث جيد حول كون العالم محدثاً مهما كان قولنا بالارادة ، انظر منهاج السنة ١ : ١٠٦

(٢) انظر شرح الاصول ، المحيط ١ : ٩٦ ، المغني ٦ : ١١١ — ١١٤

(٣) مناهج الادلة ٩٢ ، الابانة ٤٦

(٤) الثعبان النقاث للمحل ٩٢ أ

الشيء لا تتبع العلم وإنما تتبع صحة حدوثه . وكلا الضدين يصح حدوثهما ، وما دامت الصفة صفة ذات كما قالوا فإنها اذا صحت وجبت كل متعلقاتها .

اما اذا تعللوا بان ارادة الله على الضدين مشروطة بوجود الشيء على الوجه الذي يصح دون الذي يستحيل . فيريد أحدهما أن يكون والآخر أن لا يكون ، فإن القاضي يرد بأنه لو صح فما الذي يميز بين الضدين أن يكون أحدهما قد حصل دون الاخر .

٣ — ويلزمهم ايضاً أن يكون الله مريداً للقبائح فيكون حاصلاً على صفة نقص . وهذا فاسد .

٤ — ويلزمهم قدم العالم ، لأنه تعالى على قولهم مريد فيما لم يزل ، واذا اعتلوا بأن الله يريد العالم أن يكون في المستقبل . أجاب القاضي : إن إرادة الله إذا صحت وجبت . فإذا صح أن الله يريد حصول العالم وجب حصوله لا محالة ، فيلزم قدمه .

وقد أورد القاضي شبهاً متعددة على رأيه ثم رد عليها جميعاً ، من هذه الشبه :

١ — اذا كانت الارادة عرضاً — كما يقول القاضي — والعرض لا يوجد إلا في محل كالالوان والاكوان ، فيجب أن تكون الارادة الالهية في محل أيضاً [1] ، وقد رد القاضي بأنه ليس كل الاعراض تحتاج إلى محل ، فالفناء عرض ومع ذلك فإنه لا يحتاج إلى محل .

٢ — لو كانت الارادة محدثة لا في محل فإن حالها مع الله كحالها معنا ، فكيف تختص به ، إن المنطق يقضي أنها قد توجب الحكم لنا وله أولا توجبه لأحد[2] . وقد أجاب القاضي بأن الارادة علة ، والعلة تختص بالمعلول غاية الاختصاص ، واختصاص الارادة بنا يكون بحلولها فينا ، فاذا لم تحلنا انقطع اتصالها

(١) انظر الرازي الاربعين ١٠٣ ، وابن تيميه الاكليل ٣٥
(٢) الرازي الأربعين ١٥٣

بنا . ووجب اختصاصها بالله اذا كان وجودها على حد اختصاص القديم . مثلها في ذلك مثل المقدورات إذا ثبت أنها غير مقدورة لنا فهي من مقدورات الله .

٣ — لو كانت الارادة حادثة لكان لها محدث وفاعل ، ولهذه الارادة الاخرى محدث وفاعل ، وهكذا يتسلسل الكلام . لكن هذه الشبهة لا وجه لها على مذهب القاضي في أن الارادة جنس الفعل ، وجنس الفعل لا يحتاج إلى الارادة كما يحتاج المراد اليها ، والقديم تعالى يفعل افعاله غير الارادة ، إذ لا يجب ان يريد ارادته لأن الارادة لا تقع مقصودة بل تقع تبعاً للفعل . فالآكل مثلا تقع إرادته تابعة لفعل الأكل لأنه هو المقصود لا هي ، وما يدعو إلى الاكل يدعو إلى ارادته . وهكذا فلا يجب أن يريد الله إرادته حتى يلزم عليه ما يتناهى .

٤ — إن القول بالارادة المحدثة يجوز التغير على الله ، إلا أن للقاضي أن يرد بأن مثله تعالى في هذه الصفة مثله في باقي صفات الافعال جميعاً . فكان يجب ذلك التغير عليه إذا حصل محسناً أو رازقاً بعد أن لم يكن ، ولم يقل بهذا أحد .

وأخيراً فإن القاضي لا يرى وجها لقياس كونه مريداً على كونه عالماً لذاته بحجة أن الارادة تجري مجرى العلم اذ لا تلازم بينهما ، يدل على ذلك اننا نعلم خلافه بالضرورة ، فمثلا إننا نعلم تصرف الناس بالاسواق ولا نريده . ثم إن الارادة تتعلق بالاشياء على طريقة الحدوث وليس على طريقة العلم . ولو صح هذا القياس في رأي القاضي لكان يجب أن يقاس عليه كونه تعالى محسناً ، فنقول هو محسن فيما لم يزل ، وهكذا جميع صفات الافعال وهذا لا يجوز .

إلا أن الماتريدية أجازوا ذلك ، فقالوا : إن صفات الافعال كلها قديمة . بمعنى انه تعالى يستحقها فيما لم يزل ، والواقع أن رأي الماتريدية اقرب إلى تصور العقل لحقيقة الذات وما عليها من صفات ، لا يتصور انفصالها عنها .

كون الله متكلماً : شغلت مشكلة الكلام الالهي وخلق القرآن المسلمين زمناً

طويلاً وارتبطت في التاريخ الاسلامي بحوادث كثيرة ، واعتبرت في كثير من الاحيان أهم أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم .

وقد كانت مثلا صارخاً على ما يؤدي إليه التعصب لفكرة ما من انحرافات خطيرة . كما كانت اختباراً — لم ينجحوا فيه — للمعتزلة أصحاب السلطان حين اشتداد هذه الازمة ، أولئك الذين تعتمد نظريتهم الكلامية على حرية الاختيار وإعلاء شأن العقل . كما كان من ناحية أخرى مثلاً لتمسك أصحاب العقائد والافكار بعقائدهم مهما كانت الظروف والاحوال .

وتعرف هـــذه القضية في تاريخ العقائـــد الاسلامية بمشكلة « خلـــق القرآن » ، لأن المعتزلة نادوا بخلق القرآن ، بينما أنكر عليهم خصومهم ذلك .

وتلمس مؤرخو العقائد اسباباً كثيرة لنشوء هذه الفكرة فمنهم من يجعلها رداً من المعتزلة على النصارى في تأليه الكلمة [1] إذ يؤمن المسيحيون بقدم الكلمة السماوية في صورة الابن ، وقال هذا الفريق انه ربما انتقلت هذه الفكرة إلى المسلمين عن طريق يحيى الدمشقي [2] ، واستدلوا على رأيهم بما ذكره المأمون في رسالته لاسحق بن ابراهيم رئيس شرطة بغداد [3] . ومنهم من يدعي أن المعتزلة احتذوا حذو اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراة [4] . ولا نرى داعياً لأن تتلمس لهذه المشكلة أسباباً خارجة على العقيدة والفكر الاسلامي ، إذ أنها مشكلة إسلامية بحتة ، تقوم على الاختلاف الذي نشأ بين المذاهب والفرق الاسلامية حول صفات الله وكونها قديمة أزلية أو محدثة ، فذهب البعض إلى أن الله يتصف بأنه متكلم منذ الازل لأن الكلام من صفات الذات ، وقال المعتزلة إن الكلام محدث وكونه تعالى متكلماً من صفات الافعال ، وصفات الافعال محدثة لتعلقها

(١) دوبور ٧٣ ، ويحدث المؤرخون ان اول من تكلم بهذه المقالة الجعد بن درهم ثم جهم بن صفوان .
(٢) ماكدونالد عقيدة المسلم ٢ : ١٤٩ ، ومن رأي القاضي ان اطلاق عبارة «كلمة الله على» سيدنا عيسى من باب المجاز ، ومعناه ان يكون حجة ودلالة كالكلام ، تنزيه القرآن ٥٩ — ٦٠
(٣) تاريخ بغداد للبغدادي ١٠ : ٢٨٨
(٤) جار الله ٧٥

بالحادثات . وتنشأ المشكلة من ناحية اخرى عن المقارنة بين الكلام الالهي وكلام الانسان ، فبينما لم يجد المعتزلة فرقاً بين طبيعة الكلام عندالانسان وطبيعته عنده تعالى . ميز خصومهم بينهما تمييزاً كاملاً .

وقد اخذنا برأي المعتزلة والقاضي ، فأدرجنا هذه الصفة مع صفات الافعال كما جمعنا بين كون الله متكلماً وبين مشكلة خلق القرآن ، لانهما قضيتان متلازمتان وان فصل البعض بينهما في الدراسة ؛ وعلى هذا الاساس فإننا سنعرض فيما يأتي لحقيقة الكلام ، وكلام الله تعالى ، ثم نتحدث عن مشكلة خلق القرآن ، وأدلة الفريق القائل بقدمه ، وردود الفريق المقابل .

حقيقة الكلام : ان كلام الله عند اغلب المعتزلة لا يختلف عن كلام الانسان . ولذلك فقد اعتادوا أن يبحثوا موضوع حقيقة الكلام وطبيعته اثناء تعرضهم لخلق القرآن ، كانت خلافاتهم في هذا الموضوع جزئية يتصل معظمها برأيهم في الاجسام والاعراض ، وكون الكلام جسماً او عرضاً ، وفي هل يكون للكلام محل اولا يكون ، فقد حكى بعضهم ان الكلام جسم ، وقال آخرون كابي الهذيل ومعمر وجعفر بن حرب والاسكافي انه عرض . وذهب النظام إلى أن كلام الخلق عرض ، وكلام الله جسم [1] ، وقال بعضهم : أنه ليس بجسم ولا عرض [1] .

والذين قالوا انه عرض ذكروا أنه جنس غير الحروف ، وانه يبقى على عكس الاعراض الاخرى ، وقال ابو علي انه يوجد عند انتظام الحروف المبتدأة . وقد يبقى عند الكتابة او الحفظ ، وقال ابو هاشم واصحابه ان الكلام من جنس الاصوات والحروف ولكنه لا يحتمل البقاء [2] .

(١) المقالات ١ : ١٩١ — ١٩٩ ويستبعد الرازي هذا على النظام ويقول : لعله قال ذلك بمعنى ان الصوت لا يكون الا في الهواء ، والهواء جسم : التفسير ١ : ١٦ .
(٢) الملاحمي ٧٣ ب الفائق

أما القاضي فإنه أقرب إلى رأي أبي هاشم . فقد عرف الكلام بأنه الحروف المنظومة والاصوات المقطعة [1] إلا أنه عاد فعرفه بأنه « ما يحصل من الحروف المعقولة له نظام مخصوص . » أو « ما له نظام من الحروف مخصوص » ، أو « ما انتظم من حرفين فصاعداً [2] » . وذلك أولا لأن الحروف المنظومة هي الاصوات المقطعة . وثانياً لأنه يجب أن يكون معقولا ثم نسميه . والمعقول هو الحروف ولذلك يجب أن تتقدم . وثالثاً : حتى يدخل تحت حد الكلام على رأى بعض المشايخ الآخرين ، كأبي علي الذي يمنع أن يكون الكلام من جنس الاصوات ، خلافاً لاشتراط الحرفين كحد أدنى ، فقد يكون الكلام من حرف واحد مع افتراض حذف الحرف الاخر ، كقولنا ق و ع . وأصله قه وعه .

وإذا كان الكلام هو الحروف المنظومة على نظام مخصوص فلا مجال للقول انه معنى في النفس أو كلام نفسي [3] . وليس من شروط حد الكلام أن يكون مفيداً ، خلافاً لما يقوله ابو هاشم [4] فالافادة لا تدخل في حد الكلام والا كانت الاشارة بالرأس كلاماً لأنها مفيدة . والواقع أن ذلك ليس كافياً لفقدان شرط آخر وهو أنها ليست حروفاً منظومة ولا غير منظومة .

كما أنه ليس من شروطه أن يكون من حرفين مختلفين فقد يكون الحرفان متماثلين كقول الرسول « ما أنا من دد ولا الدد مني » [5] .

يوافق القاضي أبا هاشم على أن جنس الكلام هو الصوت . مخالفاً لأبي الهذيل وأبي علي ، ويستدل على ذلك بأنه لو كان الكلام غير الصوت لصح وجود الصوت المقطع ولا كلام . أو لصح الكلام دون وجود الاصوات المقطعة . وهكذا فلا انفصال بينهما [6] .

(١) شرح الاصول
(٢) المحيط ١ : ١٢٢ و
(٣) المحيط ١ : ١١٣ و
(٤) المحيط ١ : ١١٢ ظ
(٥) المحيط ١ : ١١٤ ظ
(٦) المحيط ١ : ١١٥

وهو من القائلين بأن الكلام عرض . والاعراض يستحيل عليها البقاء . مخالفاً في ذلك الكرامية التي ترى بقاء الاعراض . ودليل القاضي على ذلك أنه لو كان باقياً لكان يجب أن ندركه في الحالة الثانية كما أدركناه في الحالة الاولى . وهذا يجعل الكلام مضطرباً في ذهن السامع . وليس أن نسمع زيداً حينذاك أولى من أن نسمع ديز أويزد ، وترتيب الكلام على هذه الصورة في سمع المرء لم يكن إلا لأننا عندما نسمع الباء تكون الزال قد عدمت . وعندما نسمع الدال يكون ما قبلها قد عدم أيضاً .

وكيفية إدراك الكلام مخالف لكيفية إدراك الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وشبيهة بإدراك اللون ، فالاصوات تدرك في مكانها كما يدرك اللون في مكانه ، وهذا يعني اننا لا نحتاج في إدراك الصوت إلى انتقال سمعه ، على عكس الاعراض الاخرى ، ويخالف القاضي بذلك رأي أبي القاسم كما يخالف أحد قولي ابي علي [1] .

وقد تعرض القاضي لمشكلة تتعلق بأصل الكلام واللغة وهي : هل يعتبر الكلام بحد ذاته كاصوات متقطعة دليلاً ومفيداً ؟ وأجاب بالنفي ، لأن الكلام هو الأصوات ، والاصوات بحد ذاتها ليس لها دلالة مفيدة . وهكذا فلا بد لكونه مفيداً من ان يكون ذلك بالتعارف والمواضعة بين الناس . وقد تبدأ هذه المواضعة بين شخصين . ويعتبر هذا كافياً لكي ينشأ بينهما كلام مفيد ، ولا بد من أن يكون ابتداء اللغات مواضعة حتى يصح خطابه تعالى لنا بعد ذلك . فالمواضعة على اللغة أصل في نظرية التكليف عند القاضي . وسبب ذلك أن الله لما أراد أن يجعل الخلق بحيث يتمكن كل واحد منهم من تعريف الغير بما في نفسه والتصرف على ما يراد منه جعل لهم سبيلاً إلى التكلم بهذه الحروف ، وأن يتصرفوا في تركيبها على ما أرادوه ، فيفيدوا بها سائر الأغراض ، وهكذا يتواضع الناس على اللغة ، ثم يكلمنا الله تعالى بحسب ما نفهم ونعقل وباللغة التي تواضعنا عليها . وكما أن

(١) المحيط ١ : ١١٥

الحروف في كل كلمة يجب أن يكون لها نظام مخصوص . فانه لا بد أن يكون للكلمات ترتيب خاص ، كترتيب اسم على اسم أو فعل على اسم حتى يحصل الكلام مفيداً .

وأما أن الكلام دلالة فإنه يتعلق بحال المتكلم ، فإن كل حكيم دل كلامه على أنه صدق أو أمر بحسن أو نهي عن قبيح . وإن لم يكن كذلك لم يدل على أكثر من أن قائله مريد له . وكون فاعل الكلام مريداً له يعرف ضرورة . ولكننا نحتاج إلى دلالة لنعرف كون قائله حكيماً (١) .

من هو المتكلم : بناء على ما عرضه القاضي من توضيح لحقيقة الكلام ، نستطيع أن نعرف المتكلم بأنه فاعل الكلام ، أو أنه الذي يوجد الكلام من جهته وبحسب قصده وإرادته . وهذا التعريف في رأيه يتفق مع الاصل اللغوي والقاعدة التي تنسب فيها الافعال إلى فاعليها ، إذ أنه متى علم وقوع الشيء من الحي بحسب قصده ودواعيه فهو فعله (٢) .

وهذا التعريف يخالف تعريف من يثبت لله أو للمتكلم عموماً صفة أو حالا هي الكلام ، لأن الله بناء على ذلك هو فاعل لكلامه ، وهذا ما نوضحه فيما يلي :

الله فاعل لكلامه : اذا علمنا ان كلام الله لا يختلف عن جنس الكلام عامة ، واذا ثبت لدينا ان لله كلاماً فإن الله متكلم بمعنى أنه فاعل للكلام . ويتضمن هذا القول عدة أمور :

١ — إن الله قادر على مثل الكلام الذي بينا حقيقته . والدليل على ذلك ان الله قادر لذاته . والقادر لذاته يقدر على جميع أجناس المقدورات بالطريقة التي يريدها ، أي سواء كان ذلك على سبيل الفعل المباشر أو على سبيل التوليد . لأن القادر على السبب قادر على المسبب نفسه . إلا أن فعله للكلام لا يكون بالآلة أو الإعتماد ، لأن الله ليس جسماً (٣) .

(١) المحيط ١ : ١١٥
(٢) المغني ٧ : ٤٨ ، المحيط ١ : ١١٣
(٣) المغني ٧ : ٥٥

٢ — إن الله قد فعل الكلام حقاً وحصل به متكلماً . ولا طريق لإثبات ذلك الا ما قدمنا من أننا علمنا بوجود الكلام من جهته تماماً ، كما نقول في كونه محسناً أو رازقاً أو مميتاً أو ما شاكلها من صفات الافعال (١) .

٣ — إنه تعالى ليس متكلماً لذاته . أي أننا لا نثبت له صفة ذاتية هي كونه متكلماً إذ لا يعقل من المتكلم إلا أنه فاعل الكلام . ولو كان متكلماً لذاته لكان متكلماً بسائر أقسام الكلام وضروبه بما فيها الكذب والامر بالقبيح والنهي عن الحسن ، وهكذا (٢) .

وكان محمد بن عيسى البرغوث والأشعرية قالوا : إنه تعالى متكلم لذاته . واحتجوا لذلك بعدة حجج منها ا — أنه لو لم يكن متكلماً لذاته لكان أخرس تعالى عن ذلك كما هو الامر في الشاهد ، لأن الحي لا يخرج عن كونه متكلماً إلا بضد هذه الصفة وهي الخرس . ويرد القاضي عليهم بأن الخرس ليس ضد الكلام حتى ينتقض هذا به ، لأن الخرس يرجع إلى خلل آلة الكلام والسكوت يعني عدم استعمالها . وكلام الله لا يكون بآلة ب — مما احتجوا به قولهم إنه تعالى لو تكلم بكلام محدث لكان هذا الكلام موجوداً فيه وكان الله بالتالي محلا للحوادث . غير أن القاضي لا يجد هذه النتيجة محتمة ، فالمتكلم ليس من حله الكلام أو حل بعضه والإفان اللسان أولى باسم المتكلم . لأن الكلام يحله دون غيره ج — وقالوا : إنه تعالى لو أصبح متكلماً بعد أن لم يكن لاحتاج إلى آلة كما هو الحال في الشاهد . ويجيب القاضي بأن الله قادر لنفسه . ولذلك فإنه يستطيع الكلام دون الحاجة إلى آلة د — ومن حججهم أنه تعالى لو كان متكلماً لكان كلامه محدثاً بكلمة « كن » واذا كانت كلمة « كن » محدثة فإنها في حاجة إلى غيرها فيتسلسل الكلام ، ورد القاضي على ذلك بأنه اذا كان المراد بكن الحرفين الكاف والنون فهما محدثان . وإن ارادوا به معنى قائماً بذاته فليس

(١) المغني ٧ : ٥٨
(٢) الثعبان النقاث ١٩٩

في الآية ما يدل على هذا المعنى ، ثم إن من مذهب القاضي أن الله لا يخلق بلفظ «كن» كما يقول أبو الهذيل إذ لا أثر لها بحد ذاتها . وانما الذي يؤثر في الفعل هو الارادة والقدرة ، ولا يقصد بهذه الكلمة الا سرعة استجابة الاشياء لله تعالى بلا امتناع (١) .

وقد حاول بعض المعتزلة كالاسكافي وجماعة من البغدادية أن يحلوا هذا الاشكال عن طريق التمييز بين كونه تعالى متكلماً وكونه مكلماً، وقالوا إن كونه متكلماً هي صفة يستحقها لذاته ، أما كونه مكلماً فهي التي تحتاج إلى الكلام المحدث لأنها متعدية إلى الغير ، لكن القاضي لا يرى في هذا حلا موفقاً . إذ ليس في الأمر إلا ان كلمـــة مكلم أخص من كلمة متكلم ، لكن الله إنما يصير مكلماً بما يكون به متكلماً (٢) .

٤ ـــ كلام الله ليس معنى قائماً بذاته : والقاضي يرد بذلك على الاشاعرة الذين ميزوا بين الكلام النفسي القديم والكلام اللفظي الذي هو هذه الحروف والاصوات المحدثة . وقد كان ردّه من وجهين : ردّ من حيث المعنى ورد من حيث العبارة .

أما من حيث المعنى فقد بين أن كون الكلام معنى قائم بذاته مما لا يعقل ولا طريق إلى العلم به . واذا كانت الحجة في إثبات الكلام النفسي أن الانسان يجد من نفسه كلاماً نفسياً قبل التلفظ به فليس هو كلاماً نفسياً وانما هو شيء آخر قد نسميه القصد إلى الكلام أو إرادته . أو التفكير في كيفية ترتيبه، وينتقد القاضي بهذه المناسبة ابن فورك الذي يرى ان المرجع بالكلام إلى الفكر . لأن ذلك في نظره اما ان يوجب أن الله ليس متكلماً ، أو انه يوجب كونه متفكراً والتفكير لا يصح على الله لأنه من خصائص الانسان . والقول ان الله مفكر نظرية

(١) شرح الأصول ، المغني ٧ : ١٥
(٢) المغني ٧ : ٦٢ وما بعدها

مجوسية (١) . أما إذا كانت حجتهم أننا في اللغة نقول في نفسي كلام . فإن القاضي لا يرى في ذلك أكثر من الانباء عن العزم على الخطاب والمعرفة به (٢) ، ولو كان الامر كما يقولون لكان قول العرب في نفسي حج بيت الله أو بناء دار ، يعني ان تلك الأشياء معان قائمة في نفسه أيضاً .

أما من حيث العبارة ، فإن القاضي يتساءل ما معنى أن الكلام معنى قائم بذات القديم . هل هو الانتصاب أو هو الدوام ، او هو الحلول ... ان كل هذا لا يصح .

نعم يمكن أن يكون قصدهم انه موجود به ، الا اننا من تحليلنا لمعنى الوجود نعلم انه لا حجة لهم بهذا القول ، إذ الموجود من جهته تعالى معنيان . المعنى الاول أنه واقع من جهته وأنه أوجده، ويشترك في هذا السماوات والارض فكلها موجودة بالله ، وهذا المعنى صحيح إلا أنه يقتضي الاقرار بحدوث كلام الله . والمعنى الثاني أنه لولاه لما وجد في محله، وذلك لا يصح وإلا قامت به القدرة والعلم وغيرهما من الصفات ، وكل هذا لا يجوز على مذهب المعتزلة .

٥ ـــ لا يصح أن يقال ان كلام الله لا يوصف ولا يقال فيه انه غيره : والقاضي يرد بذلك على هشام بن الحكم ومن تابعه في قوله أن كلام الله صفة لله والصفة لا يجوز أن توصف ، فهذا القول ـــ في رأيه ـــ يؤدي إلى أنه لا يصح على الله من العبارات ما يفيد اختصاصه بما يفارق غيره ، وهذا لا يجوز . وقد يكون سبب هذا القول ما يعتقدونه من أن الصفة لا تقوم بها صفة لأن الأعراض لا يحل بعضها في بعض ، ولا يرى القاضي في الموضوع أكثر من أن يوصف الكلام بأنه أمر أو نهي ، وأن القديم متكلم به ، وانه لا يجوز عدمه ، وكل ذلك جائز على الله (٣) .

٦ ـــ لا يصح القول إن الله متكلم لم يزل بكلام مخالف لكلامنا : والقاضي يرد

(١) يقصد قول المجوس : ان الله فكر فكرة رديئة فتولد منها الشيطان
(٢) شرح الأصول ١٣١ ، المغني ٧ : ٤ ، المحيط ١ : ١١٣ و
(٣) المغني ٧ : ٣ ، ٩٥ ، ١٤٧

بهذا القول على ابن كلاب الذي ذكر عنه قوله ان كلام الله غير مخلوق ولا محدث ، وأنه أزلي بازليته تعالى وإن لم يصف الكلام نفسه بالقدم أو الحدوث . وحجته في ذلك أن القديم يكون كذلك بقدم قام به ولا يجوز قيام القدم بالصفة اي بالكلام . ولا يقال في كلام الله انه غير الله ، ولا بعضه ولا هو هو [1] .

يبني القاضي رده على الكلابية على الاسس التالية :

أ ــ ان حقيقة الكلام لا تختلف شاهداً او غائباً

ب ــ اذا كان الله مخالفاً لسائر المتكلمين فليس من الضروري أن يكون كلامه مخالفاً للشاهد [٢] لأن القول انه متكلم يعني انه فاعل لكلامه ، والقول انه مخالف للمتكلمين يعني ان ذاته مخالفة لذواتهم .

ج ــ الكلام يفيد حينما يحدث بعضه اثر بعض ، اما اذا حدث معاً ــ وهذا مقتضى كلامهم انه لم يزل متكلماً بكلام مخالف ــ فإنه لا يصح وقوع الفائدة به . إذ لا ينسب للكلام ترتيب مخصوص إلا إذا ذهبت الاحرف السابقة كما اسلفنا .

د ــ وأخيراً فإنه مما يبطل قولهم . الردود التي يوردها على امتناع الصفات القديمة حتى لا يتعدد القدماء .

٧ ــ لا يصح أن يكون الله متكلماً بكلام قديم : والقاضي يرد هنا على قولين :

أ ــ ما ذهب اليه البعض ومنهم الامام بن حنبل من ان كلام الله هو هذا المسموع المقروء وأنه مع ذلك غير مخلوق ولا محدث أي قديم مع الله ــ وان لم

(١) اعتمد الماتريدي على مخالفة الغائب للشاهد لاثبات مخالفة صفاته تعالى عموما لصفات العباد ، فمن الضروري أن يخالف الله صفة الشاهد وما دام كلام الله محدثا فان كلامه تعالى يجب أن يكون قديما ، التوحيد ٢٩ .

يصرح ابن حنبل بلفظ القدم او غيره ــ وقد يضاف إلى هؤلاء ابن كلاب لأنه يعتبر كلام الله عين هذه الحروف والاصوات مع مخالفته لكلامنا .

ب ــ ما ذهب إليه الاشعري من أن المخالفة بين الشاهد والغائب غير ممكنة في الحقائق ، فميز في كلام الشاهد والغائب بين كونه معنى في النفس وبين التعبير عنه بالالفاظ .

وفي رأي القاضي أن الاشعري أبعد عن المعقول في اثبات الكلام أنه معنى . اما الكلابية فقد أثبتوا الكلام في الشاهد معقولا واثبتوا في الغائب ما لا يعقل ، اما الحشوية فانهم حققوا الكلام شاهداً وغائباً ، ولكنهم جهلوا من حكمه ما هو ظاهر وهو الحدوث والخلق .

٨ ــ حكايتنا لكلام الله غيره : هذا القول عنوان لمشكلة عرضت للكلاميين بمناسبة الحديث حول كلام الله . وملخصها أن هذا الذي نحكيه أو نقوله هل هو نفس كلام الله تعالى ، أو بعبارة أخرى هل الذي يلفظه الناس من أصوات وحروف يحكون به القرآن هو نفس الكلام الالهي .

ذهب الكلابية إلى أن الحكاية هي المحكي ، فسووا بين لفظ الناس بالقرآن وبين كلام الله . والواقع ان هذا القول يترتب عليه احد امرين : احدهما حدوث كلام الله وهو مخالف لمبادىء الكلابية ، وثانيهما قدم ما يتلفظ به الناس من كلام الله وهذا لا يصح لاننا نجد أنه اصوات لا تبقى .

ولم يكن ابن كلاب وحده هو الذي ذهب إلى هذا الرأي . فقد وجد من المعتزلة من قال به ، ومنهم ابو الهذيل وابو علي الجبائي وغيرهما [1] ، وكان هؤلاء يقولون فيمن تلا كتاب الله ان المسموع منه هو كلام الله في الحقيقة ، وكذلك فيمن حفظه او كتبه ، ويعتمد هذا القول على أصل أبي الهذيل في أن الكلام يجوز بقاؤه ، وأنه يوجد في اماكن كثيرة ، وهكذا فقد صح عنده أن

(١) المغني ٧ : ١٨٧

يوجد مع الصوت مسموعاً ومع الحفظ محفوظاً ، ومع الكتابة مكتوباً ، وكان ابو علي وأبو الهذيل يسويان في هذا الباب بين كلام الله وكلام غيره في أن القارىء له يأتي بكلام معين ويحفظه ويكتبه .

الا ان القاضي لا يقر بقاء الكلام لأنه عرض ، ولا يقر وجوده في أماكن متعددة ، وبالتالي فإنه لا يوافق على أن ما نحكيه من كلام الله هو كلام الله . إنه كلام الله من حيث قاله الله تعالى ، إلا أن ما نحفظه ونتلوه ونكتبه ونسمعه هو ما نحفظه نحن أو نتلوه أو نكتبه أو نسمعه ، وليس هو نفس كلامه .

ويظهر أن القاضي اتبع في هذا أحد قولي ابي هاشم . واليه ذهب الجعفران والاسكافي (١) .

القول في خلق القرآن أو قدمه : لخص القاضي رأي المعتزلة في كلام الله والقرآن ، فاشار إلى إجماعهم على أن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد المكون من الحروف المنظومة والاصوات المقطعة ، وأن ما كان ذلك لا يجوز أن يكون إلا محدثاً ، وأن من اثبت لله كلاماً غير هذا فإن عليه إثباته . وأن كلام الله عرض يخلقه الله في الاجسام على وجه نسمعه ونعلم معناه ، وأن الملك يؤدي ذلك إلى الانبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الاقسام ككلام العباد ، ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، كما لا يصح إثبات حركة قديمة ولا كلام محدث مخالف لهذا المعقول كالكلام النفسي .

وعلى ذلك فإنه لا خلاف بين المعتزلة في أن القرآن مخلوق محدث معقول لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، فلا يقال لا هو هو ولا هو غيره ، وقد أحدثه الله بحسب مصالح العباد وهو قادر على امثاله ، ويوصف بأنه مخبر به ، وناقل وآمر وناه من حيث فعله ، وكلهم يقول إنه عز وجل متكلم به (٢) .

(١) المغني ٧ : ٢٩١ . وقد كان أبو هاشم وافق أبا علي في قول آخر
(٢) المغني ٧ : ٣

ومعنى الخلق عند القاضي هو التقدير ، وهو يعتمد على المعنى اللغوي متابعاً في ذلك رأي أبي علي ، ويخالف رأي أبي هاشم في أن الخلق هو الارادة ، ورأي أبي عبد الله في أنه الفكر ، ورأي البغدادية وعباد بن سليمان في أنه إيقاع الفعل على وجه الاختراع ، « فالمخلوق هو الفعل المدبر المقدر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد ولا ينقص » (١) .

وقد ذهب مذهب المعتزلة في خلق القرآن الخوارج جميعاً (٢) وأكثر الزيدية (٣) والشيعة ، ومتأخرو الرافضة (٤) وبعض المرجئة (٥) . أما السلف والامام ابن حنبل فقد تحرجوا من القول بأن القرآن قديم أو مخلوق ، وقالوا هو كلام الله ، ولم يصفوه بأكثر من هذا ، وان كان محصل كلام ابن حنبل أن القرآن المسموع المقروء المكون من ألفاظ وحروف قديم ، وهو كلام الله ، وإلى ذلك يذهب ابن تيمية . وصرح ابن كلاب بأن القرآن كلام الله وهو قديم . وفصل الأشعري بين نوعين من الكلام : الكلام النفسي كمعنى قائم بالنفس ، والعبارات الدالة على ما في النفس كالأمر والنهي والخبر التي تسمى كلاماً مجازاً لا حقيقة . وعنده ان الكلام النفسي هو القديم أما العبارات فحادثة (٦) . والواقع أن الأشعري لم يميز تماماً بين هذين النوعين من حيث القدم والحدوث ، لأن الكلام النفسي القديم في رأيه مسموع فكيف يكون كذلك إذا لم يكن لفظاً ، ويمكن اعتبار كلامه تعالى — حسب رأي الأشعري — واحداً وحدة شخصية تعود إلى وحدة الذات واختلاف العبارة من أمر ونهي وخبر يعود إلى اختلاف الالفاظ ، وقال بعض الاشاعرة إن وحدة كلامه وحدة نوعية أي تتحقق في نوع واحد هو الخبر ، وهذا قول جمهور الأشاعرة (٧) .

وميز الماتريدية تمييزاً تاماً بين الكلام النفسي وهو قديم وبين الكلام كحروف

(١) المغني ٧ : ٢٠٨
(٢) المقالات ١٨٩
(٣) الإمام الهادي المنزلة بين المنزلتين ٧٧ ب
(٤) أما متقدموهم وعلى رأسهم هشام بن الحكم فقالوا : القرآن لا خالق ولا مخلوق . المقالات ١٠٩
(٥) والبعض الاخر انقسم ، فبعضهم توقف وبعضهم قال انه غير مخلوق . المقالات ٢١٥
(٦) الخطط للمقريزي ٤ : ١٨٧
(٧) نظم الفرائد ١٤ — ١٥

وأصوات وهو مخلوق . وقالوا إن من أحرق المصاحف فانه لم يحرق القرآن [1] .

وقد احتج كل أصحاب رأي على رأيه بحجج من العقل والسمع ، ووصلت المعركة إلى أوجها بين المعتزلة القائلين بخلق القرآن ، وبين الذين قالوا بقدمه أو توقفوا وامتنعوا عن الخوض في قدمه أو حدوثه ، وكانت معركة تجلى فيها عنف الصراع المذهبي . حين يتحول إلى نوع من العناد بعيد عن الموضوعية والخلق ، وقد خرج فيه المعتزلة وهم أصحاب السلطات آنذاك على قواعد المحاجة السليمة إلى ممارسة نوع من العنف والاجبار على اعتناق آرائهم واستعداء السلطان على خصومهم ، وكان لذلك أثره الكبير في كراهية جمهور المسلمين للمعتزلة ، وقد أخطأ المعتزلة في أنهم ماثلوا بين الله والعبد هنا مع أنهم يخالفون بين الله والعبد في الصفات كلها ، ولو أنهم التزموا مبدأهم لوجدوا أن تمثيل كلام الله بكلام العباد تحكم وبعد عن العقل والمنطق .

ونحن لن نخوض في معركة انتهت ووضع الخصوم فيها سلاحهم ، فالحديث فيها يطول ، وللقاضي باع واسع ونفس طويل في الاحتجاج على رأيه ونقض آراء الخصوم . إلا أننا نلاحـــظ أن الادلة التي اعتمـــد عليها الفريقان تحمل الشيء الكثير من التكلف والتشبث بأوهى العبارات والالفاظ لتأييد آرائهم ، وهذا ما يحصل غالباً حين تكون المعركة في عنفوانها .

إلا أننا نود أن نختم هذا البحث بكلمة نوجز فيها آراء المسلمين حول هذا الموضوع . فعند المسلمين أن تلاوة القرآن محدثة والنطق بحروفه محدث ، لأنه وصف للقارىء او عمل من اعماله ، وكل ذلك محدث ، والحروف المصورة في المصاحف محدثة ايضاً . والقرآن ينظر إليه من وجهين : ١ — من حيث مصدره وهو أن الله متصف بالكلام ، وأن هذا القرآن كلامه وهذا متفق عليه ٢ — ومن حيث هذه الحروف والكلمات المكون منها والمعاني التي تدل عليها الكلمات وهنا محور الخلاف ، فقد نفى المعتزلة صفة الكلام عن الله لأنها من صفات الحوادث ، وما نسب إليه من أنه متكلم فلأنه خلق الكلام فهو كلام الله خلقه الله وأنزله بالوحي على النبي ، أما غير المعتزلة فقد أثبتوا صفة الكلام لله ، فقالوا إن القرآن كلام الله قديم ، أما بالنسبة للحروف فهي مخلوقة عند المعتزلة ، وقال ابن حنبل إنها غير مخلوقة لأنها مظهر لكلام الله ، ولكن هل هي قديمة ؟ توقف الامام أحمد وقال : هذا بدعة . اما الاشاعرة فقالوا : إن هذه الحروف محدثة .

(١) بحر الكلام ، النسفي ٢٣ ظ

البحث السابع

صفات النفي ، ما يجب ان ننفيه عن الله

إن اضداد الصفات التي وجبت لله تعالى لا تصح عليه . وإن كان بعضها مما لا صفة له نحو كونه حياً وموجوداً ، والاصل في ذلك أن ثبوت الشيء دال على انتفاء ضده ، ووجوب الشيء دال على استحالة ضده ، فإذا صح ذلك وكنا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله ، فيجب أن تستحيل اضدادها لا سيما اذا كان وجوبها لأمر يستحيل خروج الذات عنه ، وهي الصفات المستحقة لذاته .

وما ينفى عن الله تعالى على نوعين :

١ — أحدهما ينفى عنه في كل حال ، وهو ما كان من أضداد الصفات الذاتية نحو كونه جاهلاً أو عاجزاً ، يضاف إليها استحالة كونه جسماً لما يؤدي اليه من دلالة على الحدوث ، واستحالة كونه محتاجاً أو أن يكون له ثانياً مما يخرجه تعالى عن كونه قادراً لنفسه .

٢ — ما ينفى عنه في حال دون حال ، وذلك إذا كان راجعاً إلى الصفات في الحقيقة ، نحو كونه مدركاً أو مريداً أو كارهاً لأنها تكون مع وجود ما يدرك أو يكره أو يراد ، فنحن نثبته تعالى على صفاته هذه فيما لا يزال وننفيها عنه فيما لم يزل .

أما ما خرج عن ذلك ، أي ما كان من صفات الافعال ، فليس له به صفة ، وذلك مثل كونه متكلماً وفاعلاً ومحسناً وجواداً لأن الذي ترجع إليه صفات الافعال هو وصف يجري عليه تعالى دون أن يثبت له به صفة أو معنى .

هناك اتفاق بين المسلمين جميعاً على نفي هذه الصفات التي تنتقص من كمال المتصف بها ، الا ان للقاضي وللمعتزلة عموماً وجهات مختلفة في تفصيل ما يجب أن ينفى عن الله وكيفية استحقاقه له . اذ أن من المفكرين من يثبت الله مدركاً أو مرئياً ، ومنهم من يثبته مريداً لم يزل ، أو فاعلا لم يزل ، بينما ذلك يكون في حال دون حال .

إن أهم ما يجب أن ينفى عن الله لذاته هو : نفي الثاني ، ونفي التشبيه والتجسيم ، ونفي الرؤية ونفي الحاجة . أما أهم ما يجب أن ينفى عنه لما يتعلق بفعله فهو نفي القبيح والظلم عنه أو إرادتهما ، ومع أن القاضي لا يثبت — لله صفة أو حالا فيما يتعلق بصفات الافعال . إلا اننا أضفنا في هذا البحث ما يجب أن ينفى عنه منها . حتى تكتمل صورة ما يجب أن ينفى عنه تعالى على سبيل الشمول .

١ — نفي الاثنينية عن الله : إن كونه تعالى واحداً أمر اتفقت عليه جميع الطوائف التي قالت بالربوبية ، إذ لم يعرف عن واحدة منها أنها قالت صراحة بوجود صانعين متماثلين في الصفات والافعال . والدليل على ذلك أن الثنوية من المجوس والمانوية القائلين بالأصلين : النور والظلمة وصدور العالم عنهما ، اتفقوا على أن النور خير من الظلمة ، وأن الظلمة صدرت عن الله على وجه ما ، وأن النور هو الإله المحمود بينما الظلمة شريرة غير محمودة .

والنصارى الذين قالوا بالتثليث لا يصرحون أن للعالم أرباباً ثلاثة ينفصل بعضها عن بعض ، وإنما يؤكدون اتفاقهم على أن صانع العالم واحد ، وإن كان مجرى كلامهم يلزمهم بذلك . إلا أنهم على العموم لا يقولون بإثبات خالقين متماثلين أو أكثر .

اما عبدة الاوثان فإنهم مع عبادتهم للاصنام يقرون غالباً بوجود إله من ورائها ، ويعتقدون أنهم ما يعبدون الاصنام إلا لتقريبهم إلى الله بزعمهم . وهكذا الامر لدى عبدة الكواكب والصابئة وغيرهم .

وقد وضح القاضي هذه الحقيقة بقوله «والمخالف في ذلك — أي الوحدانية — إما أن يقول إن مع الله ثانياً يشاركه جميع صفاته ولا من يقول بهذا ، وإما أن يقول بمشاركته بعض صفاته [1] » .

ونفي الثنائية عن الله قضية هامة عند متكلمي الاسلام ، لأن الاسلام دين التوحيد ، دين الاله الواحد القديم القادر على كل شيء ، العالم بكل شيء ، المتنزه عن الشريك أو المشابهة . وبلغت عناية المعتزلة في تقرير هذا درجة كبيرة حتى أطلق عليهم اسم أهل التوحيد أو الموحدة ، وإذا كان التوحيد عامة يشمل جميع بحوث الله بصفاته وأفعاله ، فإن التوحيد بالمعنى الخاص معناه نفي الثاني عن الله ، وهذا ما نبحثه الآن .

أشار القاضي إلى ثلاثة معان لكلمة الواحد وهي[2] :

١ — عدم التجزؤ : أي كون الشيء لا يقبل التجزئة أو التبعيض ، على نحو ما يقال في الجزء المنفرد الذي لايتجزأ .

٢ — التفرد بالقدم : وأنه لا ثاني له فيه .

٣ — التفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه وعالماً لنفسه وحيا لنفسه .

ويمكن أن يجمع المعنيان الثاني والثالث في معنى واحد يكون هو المقصود من وصف الله بالأحدية ، والا فما هو وجه المدح في أن لا يتجزأ أو يتبعض ، خاصة وأن هناك من يشاركه في ذلك حسب رأي أغلب الكلاميين وهو الجوهر الفرد [3] .

---

(١) شرح الاصول ٦٣

(٢) شرح الاصول ٦٣ ، المغني ٤ : ٥٤ و ، المحيط ١ : ٧٦

(٣) المغني ٤ : ٥٤ أ

وقد اختلفت طريقة الفلاسفة عن طريقة المتكلمين في البرهان على أن الله واحد ، أما الاولون فيعتمد برهانهم على أساس أن واجب الوجود لذاته هو المبدأ الأول ، وأنه لا يصح أن يكون هنالك واجبان في الوجود كل منهما واجب الوجود بذاته ، لأنه لا يصح أن يتغاير الشيء ، وليس أحدهما أولى بأن يكون مبدأ من الآخر [1] .

وأما المتكلمون فإن ادلتهم على نوعين : سمعية وعقلية .

الأدلة السمعية : وهي كثيرة في القرآن الكريم ، إلا أن القاضي عبر عنها تعبيراً مختصراً ، واكتفى بقوله « إنها كثيرة » فهو يعتبر الاستدلال على هذه القضية ومعظم قضايا التوحيد من أمور العقل ، وان كانت الادلة السمعية تكمل الادلة العقلية ، وتزيد في اطمئنان النفس إليها . [2]

الادلة العقلية : وهي عند غالبية المتكلمين تعتمد على دليل التمانع ، مع اختلاف عباراتهم عنه .

وقد ورد دليل التمانع عند الأشعري والاسفرايني والباقلاني والجويني والايجي والجرجاني والنسفي والمعتزلة عموما [3] وهو يعتمد على قوله تعالى : «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وملخصه عند المتكلمين جميعاً أنه لو كان للعالم صانعان فإنه لا بد أن تختلف دواعيهما وقصودهما إلى الأشياء ، فلو حصل أن أراد أحدهما تحريك الجسم وأراد الآخر تسكينه فاننا نتصور عدة احتمالات ، فإما أن يحصل مرادهما ، أو أن يحصل مراد أحدهما ، أو أن لا يحصل مراد أي منهما . الاحتمال الأول ممتنع لأنه يستلزم الجمع بين الضدين . والثالث يمتنع لأنه يلزم عدم الفعل وعجز كل

(١) العبر للبغدادي ٣ : ٥٩ ، المواقف ٨ : ٣٩

(٢) ومن هذه الآيات « قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد » ، «لكنا هو الله ربي ولا أشرك بربي احدا » (الكهف ٣٨) « ولا يشرك بعبادة ربه احدا » (الكهف ١١٠) « قل انما انا بشر مثلكم يوحى إلي انما الهكم اله واحد» (الكهف ١١٠) «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وغيرها في القرآن كثير .

(٣) اللمع للاشعري ٩ ، التمهيد للباقلاني ٢٥ ، التبصير للاسفرايني ١٣٧ ، المواقف ٨ : ٤١ ، العقيدة الطحاوية ٢٣ .

منهما وخلو الجسم عن الحركة أو السكون ، ولم يبق الا الاحتمال الثاني وهو حصول مراد أحدهما دون الآخر . وهذا الذي حصل مراده هو الاله القادر والآخر عاجز لا يصلح للألوهية .

وقد أورد القاضي هذا الدليل بطريقته الخاصة . وأضاف اليه أدلة أخرى تعتمد عليه ، وناقش بعض الأشكال التي عرضت من هذا الدليل [1] .

ونستطيع أن نلخص قول القاضي في هذا الدليل على النحو التالي : لو كان مع الله قديم ثان لوجب أن يكون مثلاً له لأن الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس ، واذا كان الأمر كذلك والقديم تعالى قادر لنفسه لوجب أن يكون الثاني قادرا لنفسه أيضا من حيث مشاركته في كونه قديما ، ومن حق كل قادرين أن يصح من أحدهما ممانعة الآخر من حيث كان كل منهما قادراً على الشيء وضده ، ثم يورد القاضي مثال تحريك الجسم وتسكينه. الا أنه قد يرد على هذا الدليل سؤالان :

أولهما هو : لم لا يكون مقدور الاثنين واحدا ما داما قادرين لذاتهما . فلا يقع التمانع بينهما ويصير الحال كحال أحدهما مع نفسه .

وثانيهما هو : لم لا يكون القادران حكيمين فلا يتمانعان .

نجد أمامنا عدة طرق للرد على السؤال الاول ، أولها : طريقة أبي اسحق بن عياش ، وهي أن من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايرا سواء كانا قادرين لذاتهما أو لمعنى . وثانيهما : ان المقدور الواحد بين القادرين محال واثبات الثاني يؤدي اليه فيجب أن يستحيل أيضا ، وفي رأي القاضي أن هذه الطريقة تعتمد على دلالة اخرى هي كون المقدور محالا بين قادرين ، وهذه القاعدة معتمدة عند القاضي ومدرسته الا أنها منقوضة عند أبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري ومن تابعهما . وثالثها : انه لو كان مع الله قديم آخر لوجب أن يكون قادرا مثله فلا يخلو اما أن

(١) المغني ٤ : ٦٢ ، شرح الأصول ٢٨٤ ، المحيط ١ : ٧٦ ، وما بعدها .

يكون مقدورهما واحدا أو متغايرا، ولا يجوز كونه واحدا لأن المقدور بين القادرين محال . فيجب أن يكون متغايرا ، واذا تغاير المقدوران صح التمانع بينهما ؛

ورابعها : طريقة القاضي وهي اننا نعلم بالمشاهدة والضرورة صحة التمانع بين القادرين وان لم نعلم تغاير مقدورهما . إلا أن «ما نكديم» ينتقد هذه الطريقة بأنها تحتمل الاعتراض بقول البعض اننا لا نعلم صحة التمانع ما لم نعلم تغاير المقدورين. والواقع أن إرجاع الأساس في الاستدلال على التمانع الى معرفة ضرورية تعتمد على المشاهدة يجعل من أهم دليل اعتمده المعتزلة أمرا لا يستدل عليه بالتفكر والنظر ، ويدل على أن القاضي أراد أن يعود بالدليل الى شيء من البساطة والاعتماد على الفطرة الانسانية السليمة .

أما السؤال الثاني فقد رد عليه القاضي بدليل غير مقنع ، وهو أن الدلالة هنا لم تكن بحصول التمانع بل على مجرد تقديره ، والتقدير كالتحقيق هنا .

وقد اشتق القاضي من هذا الدليل عدة أدلة فرعية تعتمد عليه في الاساس ، منها : أنه لو كان مع الله ثان لكان المقدور متعلقا بقادرين ، وقد رأينا أن هذا الدليل يعتمد على قاعدة البصريين ومنهم القاضي في أن المقدور الواحد بين القادرين محال . ومنها : ان القول بوجود ثان مماثل للاول في أنه قادر لذاته ، يؤدي الى أن يتعذر الفعل على القادر كأن يريد أحدهما ايجاد سواد في المحل ، ويريد الاخر ايجاد البياض فيه ، وهذا الدليل في الحقيقة تفصيل لدليل التمانع ويعتمد عليه ، ومنها : أن دواعي القادرين الى الفعل يجب أن تختلف والا التبس حالهما بحال قادر واحد ، وفي حال وجود ثان لله قادر لذاته ومتصف بصفاته . فانه لن يتم بينهما هذا الاختلاف لأنهما يعلمان نفس الأمور ويقدران عليها . ومن هنا وجب أن تكون لهما نفس الدواعي . والنتيجة اما أن نحكم باستحالة وجود الثاني أو أن نقول بصحة التمانع .

ان دليل التمانع هو الدليل الاساسي على نفي الثاني عن الله ، وقد كانت هنالك أدلة أخرى الا أن القاضي وقف منها موقفا خاصا ، منها : قول ابي الهذيل وأبي علي وأبي القاسم البلخي ان اثبات اثنين لا يصح الا أن يكونا في زمانين ومكانين ويختلفان بوجه من الوجوه فاذا لم يصح ذلك لم يمكن أن يثبتا اثنين أو يعلما كذلك

وذلك يوجب كون القديم واحدا . وقد اعترض القاضي على هذا الدليل بقوله [١] ان هذا قد يصح في الشاهد ولكنه لا ينطبق على القديم اذ لا يمتنع أن يعتقد المعتقد اثبات ثان مع الله مع اثباتهما لا في مكــان ولا زمان لأن الأمكنة والأزمنة لا تجري على الله .

ومنها : ما اعتمد عليه الاسفرايني واحتمل القاضي وجوده من قبل من أنه لو كان مع الله ثان لم يخل من أن يصح منه أن يسر الى الاخر بسر أو لا يصح ذلك ، فان قدر على ذلك فالآخر جاهل أو غير عالم بما استسر به دونه ، وفي ذلك اخراج له من كونه قديما . وان لم يقدر على ذلك فهو عاجز أو متناهي المقدور ، وذلك يحيل كونه قديما ، فيجب كونه تعالى واحدا . وقد رأى القاضي أن هذا الدليل بعيد عن أن يدل على القصد منه لأن كل واحد اذا وجب كونه عالما لنفسه وجب أن يصح أن يعلم كل ما يصح كونه معلوما ، واذا وجب ذلك لم يصح أن يستسر أحدهما دون الآخر .

ومنها : قول البعض ان اثبات ثان لا دليل عليه من جهة العقل وما لا دليل عليه عقلا يجب نفيه ، وقد رد القاضي على ذلك بأننا حين نقضي بنفي ما لا دليل عليه عقلا فاننا لا ننفيه لأنه لا دليل عليه . ولكن لان اثباته يقتضي بطلان ما علم صحته او اثبات ما لا يعقل .

والواقع أن القاضي وغيره من المتكلمين مع إجهاد انفسهم في تلمس الادلة على نفي الثاني عن الله ، الا انهم في غمرة من تفصيلاتهم وجزئياتهم بعدوا عن البساطة في الدليل ، والاعتماد على الفطرة الانسانية . وتوجيه النظر الى الآيات القرآنية الواردة في هذا الباب . فمع أن للمعتزلة والقاضي وجهة نظر في أن التكليف لا يكون الا بعد معرفة الله وان الاستدلال عليه سابق على ورود السمع ويكون بالعقل ، إلا ان الادلة العقلية التي أوردها تقوم في الحقيقة على أدلة السمع مع ادخال شيء من التعقيد

---

(١) والقاضي في نفيه لهذا الدليل يتابع شيخه ابا هاشم

(٢) التبصير في الدين ١٣٧

والتفصيل الذي لا يفيد العامي ولا يقنع العالم، ولو أنهم عرضوا أدلة السمع وفسروها ووضحوها وبينوا القصد منها لكان ذلك أجدى لهم وأنفع .

فالله تعالى يقول « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله اذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض».

إن مثل هذه الآية تشكل برهاناً لا يصل إلى وضوحه وإقناعه مع إيجازه أي دليل عقلي نادى به المتكلمون ، وأي قارىء لها يفهم منها أنه لو كان مع الله إله آخر يشركه في ملكه لكان له خلق وفعل ، وحينئذ لا يرضى تلك الشركة ، بل إنه لو قدر على تركها والتفرد بالملك والألوهية دون الشريك الآخر لفعل ، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخالقه وذهب به كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بملكه اذا لم يقدر أحدهم على قهر الآخر والعلو عليه . وهذا المعنى يستقر في النفوس ويعتمد على الفطرة الرشيدة السليمة . لأن العلم بوجود العالم عن صانعين ممتنع لذاته معلوم بالعقل بطلانه. وهذا ما توضحه الآية الاخرى التي كانت أساساً لدليل التمانع وهو قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . »

ثم إن انتظام العالم المحكم الذي تنبه إليه الآيات من أوضح ما يلامس الفطرة ، ويدلها على أن مدبر هذا العالم إله واحد ورب واحد لا إله للخلق غيره ولا رب لهم سواه .

في إبطال مذهب من يثبت لله من يشاركه بعض صفاته :

ذكرنا أنه لا يوجد من الأديان والنحل من يصرح بثنائية الله أو تثليثه على معنى الحقيقة ، أي بمشاركته لصفاته جميعاً ، إلا أن هنالك من يثبت ثانياً أو ثالثاً أو أكثر يشركه في بعض صفاته ، وقد تحدث القاضي في هذا الباب على ثلاث طوائف رئيسية هي :

١ ــ الثنوية بأنواعها المختلفة : وهم اولئك الذين اثبتوا اصلين للعالم هما النور والظلمة فيصنع النور الخير منه ، وتصنع الظلمة الشر فيه .

٢ ــ المجوس : الذين يقولون بأن الشيطان خلق من تفكير الله فكراً ردياً ، وأنه هو الذي يخلق الشر .

٣ ــ النصارى : الذين يؤدي كلامهم إلى التثليث والاتحاد .

والواقع ان معظم متكلمي الاسلام أشاروا إلى هذا الموضوع ، وكان للمعتزلة نصيبهم الاكبر في قيادة معركة عنيفة ضد الشبهات التي أثارها في اذهان المسلمين احتكاكهم مع حملة هذه الاديان في البلاد الجديدة التي تعرفوا عليها . فقد فتح الله على المسلمين البلاد التي يعيش فيها اصحاب هذه الديانات . وكان طبيعياً أن يحصل الاحتكاك والتأثير ، وان تحاول العناصر التي بقيت على دينها الاصلي ولم تستطع أن تتخلى عن كل مناهجه التأثير على المسلمين بدعوى الحضارة والثقافة ، وكتب التاريخ والادب والعقائد تحدثنا عن الكثيرين من رجال الفكر الذين كانوا يحيون بين المسلمين ويحملون ثقافات ثنوية أو مجوسية أو نصرانية .

ولا شك انه كان من المحتّم على مفسري الاسلام ان يدافعوا عن اسلامهم ، وكان لواصل بن عطاء الفضل في تنظيم هذا العمل واعطائه طابعه الجدي العميق حين ارسل وفوده إلى مختلف البلاد لمقارعة الحجة بالحجة .

واستمر هذا الطريق عند المعتزلة، اذ يندر أن يخلو كتاب من كتبهم من الحديث عن هذه الاديان والمذاهب ، وكان لبعضهم كتب خاصة حول هذه المواضيع ، ولم يقصر اصحاب المذاهب والفرق الاسلامية الاخرى عن خوض هذا الميدان. وان نظرة إلى كتب الاشعري والباقلاني والجويني وغيرهم لتوضح لنا ما نقول .

لقد حذا القاضي حذو شيوخه وخلف لنا أبحاثاً في نقض المذاهب والاديان المخالفة ، تدل على اطلاع وسعة علم ، وبما ان كثيراً من هذه المواضيع اصبحت اهميتها تاريخية اكثر منها واقعية فاننا سنجتزىء منها على اهم ما قال به القاضي او خالف فيه غيره من المفكرين مع ملاحظة انه ــ ولو فيما بين ايدينا من كتبه على الاقل ــ لم يطل في نقض اصحاب الفلك والمنجمين في ابحاث مستقلة

وذلك « لان اكثر ما يعتقدونه هو قدم الاجسام او الفلك او انها مدبرة أو القول بالطبائع » وكل هذه امور يتناولها القاضي في ثنايا بحوثه الكلامية المختلفة .

الكلام عن الثنوية : بدأ القاضي كلامه عنهم بعرض الشبهة التي دعتهم إلى التمييز بين خالقين أحدهما يخلق الشر والألم ، والآخر يخلق الخير والملاذ ، فقد ظنوا أن الآلام قبيحة كلها ، والملاذ حسنة كلها ، فقالوا ان الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بالقدرة على الخير والشر في آن واحد ، ولم يعرفوا أن في الآلام والملاذ ما يقبح وما يحسن ،اذ الواقع أن القبيح والحسن انما يكونان بوقوع الاقوال والافعال على وجه معين ، ولا مانع يمنع من أن يستحسن عقلا تحمل الانسان للمشاق طلباً للربح والعلم . وأن يستقبح عقلا الانتفاع بالاشياء المغصوبة .

وقد نفى القاضي بعد ذلك نظريتهم في ضرورة وجود صانعين أحدهما للخير والآخر للشر ، وبدأ نفيه بالتساؤل هل يكون ذلك لان اللذة والالم متناقضان ، ان اللذة والالم جنس واحد وانما يختلفان في كون اولهما مما يشتهيه الطبع والآخر مما ينفر منه ، ويضيف ان اختلاف اجناس الافعال إلى خير وشر لا يوجب اختلاف الفاعلين .

ثم بين استحالة وجود النور والظلمة كصانعين قديمين لعدة اسباب ، ١ — لثبوت الجسمية لها ، فالاجسام محدثة والنور والظلمة جسمان فهما إذن محدثان ، و إذا أنكر الثنوية جسمية النور والظلمة فان القاضي يرد عليهم باننا لا نعلم ما يمكن ان يسمى بالنور والظلمة غير ما ندركه منهما الان ، ونحن نعلم ان ما ندركه منهما يتميز بالجسمية وان كان النور جسماً لطيفــاً والظلمة جسم كثيف . ٢ — ما ثبت من أن الاجساد هي وحدها التي تختص بصفات العلم والقدرة والادراك وغيرها والنور والظلمة من أنواع الجمادات. ٣ — اذا سلمنا بان النور والظلمة قديمان وصانعان فان من الواجب أن يستغنى باحدهما عن الآخر في خلق الخير والشر لانهما قادران لذاتهما ، ولن يكون كذلك الا بقدرتهما على سائر اجناس المقدورات .

اما قولهم اننا نرى في الشاهد وقوع الخير من بعضهم ووقوع الشر من البعض الآخر ،فان القاضي يرد عليه بان الشاهد مطلق الحرية في اختيار احدهما والقدرة التي تقوم بفعل الخير او الشر وارادتهما واحدة .

واذا استغرب الثنوية ان ينكر عليهم هذا القول مع انه لا يزيد على قول المسلمين جميعاً بان الله لا يفعل الشر ،يرد عليهم بأن القولين مختلفان ،لأن القديم عند المسلمين يجوز أن يفعل الآلام والملاذ والخير والشر ، اذ يفعل الآلام بان تكون مستحقة كالعقاب في الاخرة او مقابل العوض اذا كانت في الدنيا ، كما انه يصح الشر منه في الحقيقة لانه فاعل مختار الا انه لا يفعــل الشر لكونه عالمــاً بقبحه ومستغنياً عنه ، فالله اذن قادر على فعل الخير والشر وان كان لا يفعل الا الخير .

ولا شك ان هذا القول يتفق مع اصل البصريين والقاضي بان الله قادر على الخير والشر ،الا انه لا يستقيم على اصل النظام الذي يرى ان الله لا يقدر على الشر .

الكلام عن المجوس: المجوس كما بين القاضي طائفة من طوائف الثنوية ، وكان يمكن ان يكتفى بالاشارة إلى الثنوية عامة لولا ان هذه النحلة ارتبطت بالاتهامات المتبادلة بين المعتزلة وخصومهم بنسبة بعضهم اليها .

يقول المجوس بوجود اصلين للعالم هما(يزدان)الذي يختص بخلق ما هو خير (واهرمن) الذي يخلق الشر . كما يقولون ان (اهرمن) كان نتيجة لفكرة رديئة (ليزدان) .

يرد القاضي على فكرة المجوس بان يزدان اذا كان قد استطاع ان يخلق ما هو اصل لكل شر وهو اهرمن افلا يستطيع أن يخلق الشر بلا واسطة ، اما اذا قاسوا فكرتهم بقول المسلمين بان الشيطان هو الذي يفعل الشر فان القاضي يرد بان الشيطان لا يجوز أن يخلق الشر نفسه ، ثم ان الشيطان ليس مطبوعاً على الشر كما يقول المجوس لانه قادر على الخير والشر كالآخرين .

ويهمنا هنا ان نعرض سريعاً لاتهام الفرق الاسلامية لبعضها بتهمة المجوسية

اما خصوم المعتزلة فقد اتهموهم بذلك لقولهم بقـــدرة الله على فعل القبيح ، وشبهوا ذلك بقول المجوس أن الحسن من الله والقبيح من الشيطان . وقد رأينا ان القاضي يقول بقدرته تعالى على ما نسميه قبيحاً وإن كان لا يفعله باختياره. اما المعتزلة فقد اتهموا خصومهم بالتأثر بالمجوسية للفكرة نفسها ولكن من وجه اخر .

وقد فصل القاضي ذلك بما يلي :

١ ــ قال المجوس ان النور مطبوع على الخير والظلمة مطبوعة على الشر ، وهذا ما يلزم المجبرة لقولهم بالقدرة الموجبة ، اي أن المؤمن لا يقدر الا على الايمان والكافر لا يقدر إلا على الكفر .

٢ ــ المجوس يقولون ان مزاج العالم من فاعلين النور والظلمة ، وهو حسن من جهة النور قبيح من جهة الظلمة ، والمجبرة يقولون الكفر (ككل افعال الانسان) حاصل بفاعلين : بالله خلقاً و بالعبد كسباً ، وانه حسن من جهة الله قبيح من جهة العبد .

٣ ــ المجوس يستحسنون الامر بما لا يقدر المكلف عليه والنهي عما لا يمكن الانفكاك عنه ، ويروى عنهم أنهم « يلقون البقر من شاهق ويقولون انزل أو لا تنزل » والمجبرة تقول ان الله امر الكافر بالايمان وهو لا يقدر عليه ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الانفكاك منه .

٤ ــ كما تسب إلى المجوس اباحتهم نكاح الام والبنت . بزعم انـــه قضاء الله وقدره ، واضاف أن المجبرة تقول ان جميع المقبحات بقضاء الله وقدره ، بل أن حال هؤلاء عند القاضي أسوأ من المجوس لأنهم يعتقدون بقبحها وينسبونها لله ، بينما المجوس يعتقدون حسنها ثم ينسبونها له .

وسنرى تفصيل هذه الامور اثناء حديثنا عن القضاء والقدر ، الا اننا نلاحظ ان الحديث الذي بنى عليه الفريقان اتهاماتهم مشكوك في صحته عند أغلب المفكرين وسنده على الاكثر غير صحيح .

الكلام عن النصارى :

سبق أن تحدثنا عن عرض القاضي لمذاهب النصرانية واقوالها المختلفة ولذلك فاننا لن نتناول في هذا الموضع الا ردود القاضي عليهم في امرين هما التثليث والاتحاد ، وقد اسهب القاضي في رده هذا وناقشه مناقشة هادئة ، وخاصة في الجزء الرابع من المغني ، وفي تثبيت دلائل النبوة ، ولسنا مبالغين اذا ذكرنا ان بحوث القاضي عن النصرانية خاصة في التثبيت تفوق بحوث الكثيرين من مفكري الاسلام كابن حزم والباقلاني والجويني والغزالي ، وقد تفوق القاضي عليهم خاصة في معرفة تفصيلات الطقوس والعبادات النصرانية كلها .

لخص القـــاضي قولهم في التثليث بأنهم يقولون انه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، أقنوم الاب ويعنون به الله او المتكلم القديم ، وأقنوم الابن وهو الكلمة ، وأقنوم روح القدس اي الحياة .

وتبنى ردود القاضي على غموض رأي النصارى بالاقانيم ، فهم تارة يفسرونها بالخاصة وتارة بالصفة ، وتارة بالشخص ، ويمكن تلخيص اهم بنود نقده لهم فيما يلي :

١ ــ القول بان الجوهر واحد ثلاثة اقانيم متناقض لان القول في الشيء انه واحد ثلاثة يقتضي تجزؤه ووحدته في آن واحد . ٢ ــ ان اطلاق وصف الجوهرية على الله يفيد الحدوث لان كل جوهر حادث ، الا انه يمكن الرد على القاضي بانه لعلهم يقصدون بالجوهر هنا أنه القائم بذاته ، لان كل قائم بالذات جوهر . ٣ ــ واذا كانت الاقانيم ذوات او خواصا فكان يجب أن تزيد بعدد صفات الله . ٤ ــ أن الذات لا تتعدد بتعدد الاوصاف . ٥ ــ اذا قصد بالاقانيم المعاني القديمة فانه يفسر كلامهم بدليل التمانع لانه لا يصح وجود القدماء إلى جانب الله ، هذا بالاضافة إلى انه يلزمهم الاقتصار على اقنوم واحد لان الاقانيم اذا اشتركت في القدم تماثلت فيستغنى بواحد منها .

ويضاف إلى هذه الردود كل ما ذكره من ادلة على نفي الاثنينية عن الله بصورة عامة. واذن فكيف نفسر كون المسيح روح الله وكلمته اذا أردنا تفسيراً بعيداً عن التثليث ؟

يتابع القاضي ابا علي في أن معنى: المسيح كلمة الله، ان الناس يهتدون به اهتداءهم بالكلمة ، ويتابع الجاحظ . أن معنى روح الله تؤخذ على سبيل المجاز لا الحقيقية وهو من قبيل وصف الله تعالى جبريل والقرآن بانهما روح الله وقد حكى مثل ذلك عن آدم في قوله تعالى « ونفخت فيه من روحي » .

اما قول النصارى في الاتحاد ، فقد وضح القاضي أن أكثر النصارى يقولون بان الله اتحد بالمسيح فأصبح له طبيعة ناسوتية واخرى لاهوتية ، الا انهم اختلفوا في طبيعة هذا الاتحاد فقال النساطرة انه اتحاد بالمشيئة ، وقال اليعقوبية بل هو اتحاد من جهة الذات (1) .

وقد رد على النساطرة بان القول باتحاد المشيئة يحتمل معاني ثلاثة هي :

— ان الله مريد بارادة المسيح ، أو أن المسيح مريد بارادة الله، او ان الله والمسيح لا يختلفان في الارادة بل لا يريد احدهما الا ما يريده صاحبه وكل هذه الوجوه فاسدة. فاما فساد المعنى الاول فلأنه لو صح لكان يجب ان يريد الله بارادة غير المسيح من الأنبياء. والا فلماذا يخص المسيح بهذه الميزة. وأما فساد المعنى الثاني فلأن الارادة لا توجب للغير حالا الا ان اختصت به غاية الاختصاص وهذا لا يكون الا بطريقة الحلول أي أن تحل ارادة الله بالمسيح، الا أن الارادة الالهية توجد لا في محل في رأي القاضي ولذلك فسد هذا المعنى ، واخيراً فان إرادة الله وارادة المسيح متغايرتان للاختلاف في العلم والاعتقاد وكل شيء ، أو عبارة اخرى ان الله يريد بارادة لا في محل والمسيح يريد بإرادة في محل فكيف يريد أحدهما ما يريده الآخر .

(1) المغني ٤ : ١٣٧ ظ

أما اليعاقبة أصحاب القول باتحاد الذات فان رد القاضي عليهم بأن يشير ايضاً إلى احتمالات ثلاثة لمعنى الاتحاد بالذات ، ثم ينقضها :

واول هذه الاحتمالات أن اتحاد الذات هو اتحاد بالمجاورة ، ويرد عليه بما سبق أن دل عليه من ان الله تعالى ليس بجوهر ولا جسم ، والمجاورة أو الممازجة لا تصحان إلا من الأجسام والجواهر .

وثاني هذه الاحتمالات أن يكون الاتحاد على سبيل الحلول ، ويبطل ذلك بأن الحلول إما ان يحدث فيه كوجود العرض في الجوهر أو الانتقال اليه . وكل ذلك لا يتم الا في المتحيزات ، والله ليس عرضا ولا متحيزاً لان في ذلك تجويزاً للحدوث عليه .

واخيراً فقد يعني بالاتحاد بالذات ان الله والمسيح اصبحا ذاتا واحدة وهذا باطل لأن الشيئين لو صارا شيئاً واحداً يلزم احد امرين : اما خروج الذات عن صفتها الحقيقية أو حصول الذات على صفتين مختلفتين وكلاهما مستحيل .

نفي التشبيه والتجسيم عن الله تعالى :

اتفق المسلمون على ان الله ليس بجسم ولا عرض ولا صورة وأنه لا يشبه أحداً من المخلوقات ، ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ولا أبعاض ولا تقوم به الحوادث أو يجري عليه ما يجري عليها من صفات وأحوال ، وأنه ليس بمحدود ولا متناه .

ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا فئة قليلة لم تستطع أن تصرح علنا بما اعتقدته فتسترت ببعض الفرق والمذاهب ، كما هو حال بعض غلاة الرافضة .

ويظهر أن هشام بن الحكم اول من تجاسر على القول بجسمية الله تعالى عن ذلك ، وتبعه أكثر الرافضة وغلاة الشيعة على اختلاف بينهم في صورة التجسيم ، فمنهم من قال انه جسم على الحقيقة ، ومنهم من جعله على صورة الانسان ولكن لا على أنه مركب من لحم ودم بل على شكل نور ساطع له حواس ، ومنهم

من قال إنه على صورة الانسان ولكنه ليس جسماً كالأجسام الاخرى ، ومنهم من جعله نوراً لقوله تعالى « الله نور السموات والارض » .

وقد أجمع أصحاب الفرق الاسلامية بما فيهم الشيعة على فساد هذا القول وخروجه على الاسلام [1] .

ونسب القول بالتجسيم إلى جماعة من المرجئة كمقاتل بن سليمان ومحمد بن كرام . واعتبر كثير من مؤرخي العقائد ابن كرام من المجسمة لأنه قال إن الله جسم . بمعنى أنه موجود أو قائم بذاته لأنه يعتبر كل ما هو موجود جسماً . بينما التمس البعض من كتاب العقائد له العذر فلم يعتبروه من المجسّمة الحقيقية ، وانما رأوا أن قوله من باب الخطأ بالعبارة . ومن هذا الرأي الباقلاني وابن تيمية وصاحب المواقف ، ولعل القاضي من هذا الرأي ، وكانت حجة المعتذرين عنه أنه لم يقصد من قوله إلا أن الله موجود أو قائم بنفسه ، وقد اتفق الناس على أن من قال إنه جسم وأراد هذا المعنى فقد أصاب المعنى وأخطأ اللفظ [2] .

إلا أن بعض أتباع ابن كرام على ما حدث القاضي [3] والشهرستاني في كتاب النهاية لم يقفوا عند هذا القول بل جوزوا أن يكون الله محلا للحوادث ، ومثل هذا القول يؤدي إلى حدوثه تعالى عن ذلك وبالتالي مشابهته للمخلوقات .

وحين يهاجم القاضي والمعتزلة المشبهة والمجسمة فإنهم لا يقصدون هؤلاء الذين قدمنا ذكرهم فقط لأن امرهم واضح ، واتفاق الامة في الحكم عليهم يقرب من الإجماع ، إلا أنهم يتهمون كل من لم يؤول ما ورد في الآيات الأحاديث من الفاظ قد يفيد ظاهرها الجسمية بأنه مجسم ، وعلى هذا الاعتبار

(1) انظر هذا البحث بالاضافة إلى كتب القاضي : المقالات للاشعري ١ : ٢١٧ ، ٢١٤ ، ٣٣ - ٣٥ ، ٣٦ وأساس التقديس للرازي ، والانتصار للخياط ٧ والمنهاج لابن تيميه ١ : ٢٥٩ ، ٢٤٧ ، والتبصير في الدين ١٠ ، والمواقف ٨/٢٥ ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ١٠٤ ، والمقريزي : الخطط ٤ : ١٨٣ ، ومقدمة ابن خلدون ٣ : ١٠٤٣ .

(2) المراجع السابقة ، وابن تيميه المنهاج ١ : ٢٤٧ ، شرح الطحاوية ١٥٨ ، أصول الدين للبغدادي .

(3) طبقات القاضي .

يدخل كثير من المفكرين ورجال العقائد والحديث تحت نطاق المشبهة والمجسمة ، ومن هنا جاءت خطورة هذا الموضوع في تاريخ العقائد الإسلامية .

عرض القاضي لهذا الموضوع تاريخياً في طبقات المعتزلة . كما عرض له من الناحية الفكرية والعقائدية في كتبه الكلامية الاخرى .

وقد بدأ بالفصل بين معنيي التشبيه والتجسيم ، فالتشبيه من تشبيه الخالق بالمخلوق أو العكس ، اما التجسيم فمن نسبة الجوهرية أو الجسمية إلى الله . ومن رأي القاضي أن التشبيه قد يكون دون تجسيم ، ونضيف بأن التسلسل التاريخي للعقائد يدل على أن القول بالتشبيه بدأ دون تجسيم ، ثم حدث بعد ذلك من قال إن الله جسم على صورة الانسان معتمداً على الخبر « إن الله خلق آدم على صورته » ثم قال البعض إن الله نور معتمداً على قوله تعالى « الله نور السموات والارض » وتعلقوا ببعض الآيات القرآنية الاخرى مثل قوله « الرحمن على العرش استوى » ليؤكدوا له العرشية والاستواء .

ويتفق القاضي مع سائر مؤرخي العقائد في أن أول من صرح بالقول بالجسمية ودعا إليها هو هشام بن الحكم ، ثم ظهر قول ابن كرام وأصحابه الذين أثبتوا له الجسمية باللفظ فأخطأوا التعبير [1] .

ويعتبر القاضي من المشبهة كل من أثبت لله صفة تشاركه في القدم ، أو أثبت له رؤية حقيقية ، أما من قال إنه يرى بلا كيف ، أو كما يشاء ، فإنه ليس مشبّهاً . وهذا يعني أن كثيراً من رجال المذاهب الاسلامية الكلامية يدخلون في نطاق التشبيه ، وهو لا يعتقد بصحة محاولة البعض التحرز من التشبيه بالقول بأن الله لا يوصف بنفي أو إثبات . ويرى إثبات احوال الكمال لله ونفي صفات النقص .

إن أهم الاسباب التي دعت إلى ظهور التشبيه والتجسيم هي :

(1) طبقات القاضي

١ ــ تعلق البعض بالآيات المتشابهة وتفسيرها تفسيراً مادياً ، وتأييد آرائهم ببعض الاخبار التي هي في نظر القاضي لا تخرج عند حسن الظن بها عن أخبار الآحاد .

٢ ــ إن العامة يسبق ذهنها إلى ما تصوره من الامور ، ولذلك راقها تشبيهه بالمخلوقات .

٣ ــ إن البعض ترك النظر واتبع التقليد وهذا يؤدي إلى التجسيم لا محالة .

ورد معظم رجال العقائد الاسلامية على القائلين بالتشبيه والتجسيم حتى أولئك الذين يتهمهم القاضي بالقول بشيء من التشبيه عن طريق إثبات الصفات القديمة لله ، ولعل بعضهم كان اكثر منه توفيقاً بالرد عليهم [1] والخلاف مع المشبهة والمجسمة في رأي القاضي على نوعين : خلاف لفظي ، وخلاف حقيقي ، أما الخلاف اللفظي فهو بالنسبة لمن لا يقول في الله أنه جسم بمعنى حقيقي وانما بمعنى أنه موجود قائم بنفسه . وهذا الخلاف ليس بذي خطر كما سبق أن ذكرنا لأنه لا يزيد على كونه خطأ في التعبير . وأما الخلاف في المعنى فهو أن يقصد القائل معنى الجسم حقيقة ، ويجوز على الله ما يجوز على الاجسام من الصعود والنزول والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى آخر ، وهذا هو الجسم الحقيقي . وإذا ذكر القائل أن الله جسم لا كالاجسام فقد وقع في التجسيم أيضاً . لأنه أطلق لفظ الجسم وقصد معناه الحقيقي .

ينفي القاضي الجسمية عن الله لأن الجسم محدث والله قديم ، ولأنه لو كان جسماً لما كان قادراً على الإطلاق . عالماً على الإطلاق ، وبالتالي لأن ذلك ينفي الربوبية بالمعنى الحقيقي عن الله تعالى . ويرى أن الذي دعا المجسمة إلى قولها شبهتان : اولاهما : قياسه تعالى على الشاهد . فقد رأوا أن القادر العالم لا يكون إلا جسماً ، فقالوا في الله كذلك . وثانيهما : انهم تصوروا أن الموجودات

---

(١) انظر نهاية الاقدم ١٠٣ ــ ١٢٢ ، وشرح الاصول ٦٧ ــ ٧٥ ، شرح الطحاوية ١٥٨ ، أصول الدين للبغدادي ٧٣ ــ ٧٨ ، التمهيد ١٩١ ــ ١٩٦ ، الارشاد للجويني ٥٥ .

أجسام أو أعراض ، وانه لما كان من المستحيل أن يكون الله عرضاً فلا بد أنه جسم ، وكلا الشبهتين باطلة لما قدمنا من اختلافه تعالى عن الشاهد في كيفية استحقاقه لصفاته ، وإن كانت هذه الصفات معقولة في الشاهد .

حول الآيات والاخبار التي يفيد ظاهرها تشبيها أو تجسيماً :

ذكرنا أن الخلاف بين القاضي والمجسمة بالمعنى الحقيقي أمر يشترك فيه معظم أصحاب المذاهب والطوائف ورجال الفكر الاسلامي ، ولكن يبقى هناك خلاف آخر ، قام بين المعتزلة ومن تابعهم وبين الاشاعرة ومؤيديهم حول تفسير الآيات الواردة في القرآن والتي يحتمل ظاهرها معاني تجسيدية ، وقد وردت في هذه الآيات نسبة اليد والوجه والعين والجنب والاستواء إلى الله تعالى كما ذكر فيها أنه نور السموات والارض [1] كما ورد في الاحاديث ما قد يشير إلى هذا المعنى

---

(١) اليد :

ــ قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء	٧٣	آل عمران
ــ وقالت اليهود يد الله مغلولة	٦٤	المائدة
ــ يد الله فوق أيديهم	١٠	الفتح
ــ بيدك الخير إنك على كل شيء قدير	٢٦	آل عمران
ــ قل من بيده ملكوت كل شيء	٨٨	المؤمنون
ــ تبارك الذي بيده الملك	١	الملك
ــ بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء	٦٤	المائدة
ــ وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته	٥٧	الأعراف
ــ إن هو إلا نذير بين يدي عذاب شديد	٤٦	سبأ
ــ يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله	١	الحجرات
ــ إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة	١٢	المجادلة
ــ فانه نزله على قلبك باذنه مصدقاً بين يديه	٩٧	البقرة
ــ قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي	٧٥	الصافات
ــ أو لم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا	٧١	يس

الوجه :

ــ ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله	١١٥	البقرة

مثل « إن الله خلق آدم على صورته » .

ومثل « أتاني ربي في أحسن صورة » وما روي عنه من قوله « إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة . فيقول هل من مستغفر فأغفر له . وهل من سائل فأعطيه [1] .

وقد اختلف مفكرو المسلمين في المقصود من مثل هذه الآيات والاخبار ، واعتقد الكثيرون منهم أن اخذها على ظاهرها يفيد تجويز الأجزاء والأعضاء والاستقرار والفوقية على الله مما يؤدي إلى القول بالتجسيم .

ويمكن أن نلاحظ في هذا الخصوص المذاهب التالية :

١ ـ حمل هذه الآيات على ما هو حقيقة في الشاهد ، أي الأخذ بظاهر

الآية	رقمها	السورة
ـ وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله	٢٧١	البقرة
ـ ذلك خير للذين يريدون وجه الله	٣٨	الروم
ـ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام	٢٧	الرحمن
ـ لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه	٨٨	القصص
الشيء :		
ـ كل شيء هالك إلا وجهه	٨٨	القصص
ـ ليس كمثله شيء وهو السميع العليم	١١ ـ	الشورى
العين :		
ـ ولتصنع على عيني	٣٩	طه
ـ واصنع الفلك بأعيننا ووحينا	٣٧	هود
ـ واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا	٤٨	الطور
ـ تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر	١٤	القمر
الاستواء :		
ـ ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات	٢٩	البقرة
ـ ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع إلا بعد اذنه	٣	يونس
ـ الرحمن على العرش استوى	٥	طه
ـ ثم استوى إلى السماء وهي دخان	١١	فصلت

(١) انظر البخاري باب التوحيد ومشكل الحديث لا بن فورك ففيهما احاديث كثيرة حول هذا المعنى .

هذه الآيات وحقيقتها لا ريب أن المجسمة والمشبهة يدخلون تحت هذا المذهب .

٢ ـ نفي مذهب المشبهة قطعاً ، وإنكار أن يكون المراد بهذه الآيات هي الحقيقة التي نراها في الشاهد . والقول إن المراد قطعاً هو المعنى المجازي ، وهذا هو مذهب التأويل الصريح الذي يقول به المعتزلة ومتأخرو الاشاعرة كالجويني والغزالي وبعض الماتريدية .

٣ ـ ليس المراد من الآيات ظاهرها حسبما يفهم من اللغة ، لكننا إذا جهلنا المعنى فنمسك عن الغوص عنه كما أمسك السلف . ويمكن اعتبار هذا المذهب نوعاً من المذهب السابق لأنهم حكموا بإمكان التأويل على الجملة وإن سكتوا عن التعيين .

٤ ـ إثبات ما تثبته ظاهر الآيات ، ولكن مع القول إنها بالنسبة لله بلا كيف . أي دون أن نعلم كيفية ذلك مع انكار التأويل ومن هؤلاء متقدمو الاشاعرة والباقلاني والطحاوي .

٥ ـ مذهب السلف الذين يمتنعون تماماً عن الحديث في هذه الأمور ويقولون الله اعلم بما يريده منها ، ويحتجون بقوله تعالى « آمنا به كل من عند ربنا ويسلمون » تسليماً مطلقاً ولا يلتفتون إلى ما عدا ذلك لأنه دعوى وتكلف .

ويمكن رد هذه المذاهب إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية هي : تصريح المشبهة والمجسمة بإطلاق هذه المعاني حقيقة على الله ، وقول المعتزلة بالاخذ بالتأويل فيها . وآراء تتوسط بين هذين المذهبين .

وهكذا فقد تأول المعتزلة كما ذكرنا كل الالفاظ الواردة في هذا الموضوع فالوجه عند البعض لفظ زائد يشير إلى الذات ، وعند البعض الآخر قبلة الله أو ثوابه أو جزاؤه [1] ، واليد هي القدرة أو النعمة ، والجنب هو أمر الله ، والجهة لا تصح عليه . وقال بعضهم إن الله في كل مكان ، بينما ذهب أكثرهم إلى

(١) المقالات للاشعري ١ : ١٦٥ ، ٢١٨ ، الصواعق المرسلة ٢ : ١٧٤ ، الإبانة ٤٩ ـ ٥١ .

أنه لا في مكان ونفوا الفوقية [١] ، وأولوا الاستواء بالقصد أو الاقبال أو الاستيلاء أو القدرة . كما أولوا المعية بالنصرة ، ونظروا في الأحاديث ، فإما اولوها أو شكوا في رواتها فردوها . وحذا حذو المعتزلة في كل ما قالوه الزيدية من الشيعة [٢] .

ولم يخرج القاضي على خط المعتزلة في قبول التأويل والأخذ به . غير أنه يرى أنه قبل تأويل الآية أو الخبر يجب أن ينظر في كلام العرب لأن فيه المجاز وفيه الحقيقة ، ولأن استعمال العرب للمجاز لا يخرج بالكلام عن معناه ، وبهذه الطريقة استطاع أن يقرر أن أكثر العبارات الواردة في هذا المعنى لا تحتاج إلى تأويل لأنها تعود إلى معان يستعملها العرب . ولعل من المناسب أن نعرض لبعض الآراء التي قيلت حول بعض الآيات التي أثار تفسيرها هذا الإشكال وموقف القاضي منها .

١ — اليد والوجه والجنب والساق وما إليها :

رفض الاشعري أن يثبت اليد بمعنى الجارحة كما أنكر أن يتأولها كما تأولها المعتزلة بمعنى النعمة أو القدرة أو القوة ، وبنى رفضه على عدة أمور ، منها أن العرب لم تقل اليد وتعني بها هذه المعاني [٣] ، وأثبت الباقلاني ذلك صفة للذات ليس جارحة [٤] . والى مثل هذا الرأي ذهب الطحاوي — وهو من المنادين بالعودة إلى السلف — فقال هي صفة لله بلا كيف ، ولم يقل إن يد الله قدرته ونعمته لأن في ذلك إبطالا للصفة [٥] . وأنكر الجويني أن يكون القصد من هذه الالفاظ

(١) المقالات ١ : ١ ، الملل والنحل ١ : ٨٣ ، متشابه القرآن ٥١ ظ ، التنزيه ٤٧ ، وقد علق الاشعري على قول المعتزلة إن الله لا في مكان بأنه ضرب من الحلولية ، وكذلك فعل ابن حزم في الفصل ٤ : ١٢٥ ، والباقلاني ، واستبعد ذلك البغدادي في اصول الدين ٢٧٧ . والواقع إنهم لم يقصدوا معنى الحلول وهم يحاربون كل نوع من أنواع التشبيه والتجسيم وإنما أرادوا أنه مدبر للعالم .

(٢) الامام الهادي : العرش والكرسي ٤٩ .

(٣) الإبانة ٣٩

(٤) التمهيد للباقلاني ٢٥٩

(٥) شرح الطحاوية ١٥٩

أموراً مادية ، كما أنكر أن تكون بمعنى صفات ثابتة لله ، وحمل اليدين على القدرة ، والعينين على البصر ، والوجه على الوجود ، [١] وذكر انه ليس المقصود من تعبير « الله نور السموات والارض » — النور الذي نعرفه وإنما هو نوع من ضرب الأمثال . والجنب ليس بمعنى الجارحة وإنما هو بمعنى الجناب كما يقال لائذ بجناب فلان . ونلاحظ أن قول الجويني لا يختلف كثيراً عن أقوال المعتزلة ، وعن قول القاضي بالذات . مما يدل على أن المتأخرين من الاشاعرة والمعتزلة كانوا أقرب إلى الاتفاق في الرأي من متقدميهم ، يؤيد ذلك ما قاله ابن فورك في مشكل الحديث وما قاله الغزالي في الاقتصاد حول هذه المعاني [٢] . اما الماتريدية فقد انقسموا بالنسبة لهذه الالفاظ إلى فريقين فمنهم من أولها ومنهم من أثبتها لله دون وصف . إلا أنهم جميعاً نفوا ما يتوارد إلى الذهن من الظاهر منها [٣] .

والواقع ان العرب استعملت لفظ اليد للدلالة على هذه المعاني كلها ، مفردة ومثناة وبصيغة الجمع . فذكرت الأيدي والأيد والآد بمعنى القوة ، ووصفت اليد بما ينبىء عن البخل مرة والجود مرة أخرى ، فقالوا فلان جعد اليد أو واسعها ، وهكذا [٤] .

وبالنسبة للفظ الوجه فإن المراد به ذاته لا الظاهر منه [٥] ، والعرب تستعمل هذا المعنى فتقول وجه الرأي ووجه الطريق . وقد يكون القصد فيه التوجه إلى الله طلباً لمرضاته تعالى . ومعنى الجنب هو الطاعة إذ يقال اكتسبت هذا الحال في جنب فلان أي في طاعته وخدمته . أما العين في قوله « ولتصنع على عيني » فيقصد بها العلم ، وهي تورد بهذا المعنى ثم إن الله ذكر نفسه في آية المجيء « وجاء ربك »

(١) الارشاد للجويني وله فيه بحث طويل ١٥٥ — ١٦٤ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ٢٧ ، الرازي : لوامع البينات ٢٦ .

(٣) نظم الفرائد لشيخ زاده ٣٠ ، التوحيد للماتريدي ٣٥ ب

(٤) لسان العرب .

(٥) متشابه القرآن ٤٢ ظ ، التنزيه ٢٩

وأراد غيره جرياً على عادة العرب في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مكانه، قال تعالى « واسأل القرية » يعني اهلها .

الاستواء :

ورد في القرآن لفظ الاستواء منسوباً إلى الله تعالى في قوله « ثم استوى إلى السماء » و « ثم استوى على العرش » ، وكان الصحابة يقبلون معنى الاستواء دون أن يبحثوا في كيفيته ، أما الاشعري فقال إن الله مستو على العرش كما يفهم من هذا اللفظ في اللغة . وليس هو في كل مكان كما يقول المعتزلة [1] ، والعرش فوق السموات . فكأنه قد أثبت العلو لله تعالى . وأيد رأيه بآيات منها « إليه يصعد الكلم الطيب » وقوله « بل رفعه الله إليه » ودعم رأيه بحديث النزول من السماء [2] وأنكر أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء والملك والقهر والقدرة ، وتابعه على ذلك الباقلاني . أما البغدادي ومتأخرو الأشعرية كالجويني والغزالي والرازي فقد سلكوا مسلك المعتزلة في أن المعنى في هذه الالفاظ مجازي [3] ، فقد وضح البغدادي أن معنى الاستواء هو الاستيلاء ، ومعنى العرش هو الملك . وكذلك فعل الجويني واستدل بالبيت الذي يستدل به المعتزلة على رأيهم :

قد استوى بشر على العراق — من غير سيف او مهراق .

وأما خبر النزول الذي احتج به الاشعري فإنه خبر آحاد ، ولا يفيد العلم في الاعتقاد بانلا يمكن أن يؤدى على غير معناه الظاهر . وانكر الماتريدي المعنى المادي من الاستواء ، الا انه لم يقطع على شيء من التأويل لاحتمال غيره ، وقال بالايمان بالآية دون تشبيه أو تفصيل [4] .

(١) الواقع انه ليس كل المعتزلة يقولون بهذا الرأي وانما هم الفوطي والجبائي ومن تابعهما — المقالات ١ : ١٥٧ والملل والنحل ١ : ٨٣ .

(٢) « إذا مضى ثلث الليل — او قال ثلثا الليل — نزل الله عز وجل إلى السماء فيقول من ذا الذي يدعوني فأستجيب له ، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له ، من ذا الذي يعطيني اعطه حتى ينفجر الفجر . الابانة ٣٤ وما بعدها .

(٣) اصول الدين للبغدادي ٧٨ ، الإرشاد للجويني ١٥٩ — ١٦٠ .

(٤) الماتريدي — التوحيد ١٣٥ .

ويميز القاضي بين عدة أنواع للاستواء :

١ — الاستواء بمعنى الاستيلاء والاقتدار : كقوله قد استوى بشر على العراق ، فلما علونا استوينا عليهم .

٢ — الاستواء بمعنى الاستقامة والاضطراد : كأن يقال استوى لفلان الملك أو استوى له الامر .

٣ — الاستواء بمعنى تساوي الاجزاء المؤلفة : كقولهم استوت اذا تألفت على نحو مخصوص .

٤ — الاستواء بمعنى زوال الخلل والسقم : كأن يقال استوى حال فلان .

٥ — وقد يراد به الانتصاب جالساً او راكباً كما يقال استوى فلان على الكرسي [1] .

ويرى القاضي أن معنى الاستواء في قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء » أنه قصد خلق السماء وأراده لتتكامل نعمه علينا ، وفي قوله « ثم استوى على العرش» استولى عليه ، وانكر أن يراد بالاستواء استواء على المكان لعدة أسباب : ١ — لو كان هذا المعنى هو المراد لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل ليصح أن يستوى عليها وينتقل بينما تدل الآية على خلافه « ثم استوى إلى السماء فسواهن » — ٢ — ولو كان هذا معنى الاستواء لما كان هنالك حاجة إلى الامتنان على العباد ، لأن الانتقال من مكان إلى آخر لا وجه للامتنان فيه — ٣ — إن هذا القول يؤدي إلى القول بقدم السماء والعالم فما دام الله مستوياً عليها فيما لم يزل ، فيجب كون المكان كذلك . ويوضح القاضي أن قوله هذا ليس من باب التأويل لأنه معنى استعملته العرب ، وهو أولى أن يستعمل في هذا الموضع . وأما الكرسي

(١) ذكر ابن حزم أن هنالك اربعة معان للاستواء : فالمجسمة قالوا استوى وجلس والمعتزلة قالوا استولى واصحاب ابن كلاب قالوا منع الاعوجاج ، وقال ابن حزم بمعنى انتهى من فعله . الفصل ٢ : ١٢٥ .

فليست إضافته إلى الله إضافة حلول ، ولا هو بمعنى العلم والقدرة ، بل أضيف اليه تعالى لانه مكان لعبادة الملائكة ، وذلك من مثيل إضافة الكعبة والمساجد إلى الله حين يقال بيوت الله .

حديث خلق الله آدم على صورته :

اعتبر القاضي تفسير البعض لهذا الحديث على وجه معين أول التشبيه الذي حدث في الاسلام ، فقد فسر البعض هذا الحديث بأن المراد به أن الله خلق آدم على صورته هو ، وإلى هذا ذهب متقدمو الأشاعرة أما متأخروهم فقد وافقوا على أنه من الواجب العودة إلى سبب هذا الحديث لتتضح حقيقة معناه . ونجد هنا تطابقاً تاماً بين الجويني والقاضي وقد ذكر الجويني أولا أن هذا الحديث غير مدون في الصحاح ، وأضاف أن الحشوية أغفلت سببه ، وهو ما روي من ان رجلاً كان يلطم عبداً له حسن الوجه فنهاه صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال : إن الله تعالى خلق آدم على صورته ، والهاء راجعة إلى العبد المنهي عن ضربه ، وهذا من نوع الاكرام لآدم ان ينهى عن ضرب انسان لأنه على الصورة التي بها آدم [١] . وهذا هو نفس ما أورده ابن فورك والقاضي .

وهكذا يفسر القاضي جميع الآيات والأخبار الواردة في هذا الموضوع ، ويضيف إلى ذلك : إننا لو اخذنا بظاهر هذه الآيات فإنها تتعارض مع آيات صريحة في نفس تشبيهه تعالى بأي شيء في قوله « ليس كمثله شيء » كما انها تتعارض مع عدد كبير من الاخبار الصحيحة في منع التشبيه والتجسيم على الله .

وأخيراً فإن تأملنا في آيات القرآن يؤكد لنا أنه لا يخطر في ذهن المرء إطلاقاً أن يكون القصد منها معنى الجوارح او الاستواء المادي أو أن تفسر بظواهرها الحسية ، فالذوق العربي وإحساس اللغة العربية يفرضان لا محالة أن تأخذ من هذه الالفاظ صورتها المعنوية ، ولذلك فإن موقف المعتزلة والقاضي

(١) الارشاد للجويني ١٦٤ ، ومشكل الحديث لابن فورك .

خاصة يبدو أسلم من موقف متقدمي الاشاعرة والباقلاني في هذا الموضوع لأنهم التزموا خطا واضحاً صريحاً ، وهو نفي للجهة والمكان والجارحة ، وفسروا جميع الآيات بما يوافق ذلك الخط ، بينما لم يلتزم الاشعري ومن تابعه مسلك الصحابة والتابعين والسلف من التوقف فيها وتفويض أمرها إلى الله ، فكان أقرب إلى إنكار حقيقتها المعنوية منه إلى إنكار المعنى الحسي .

نفي الرؤية :

يبدو هذا الموضوع فرعاً على البحث السابق لأن المعتزلة أرادوا به استكمال نفي التشبيه والتجسيم على الله . وقد استأثر نفي الرؤية باهتمام الكلاميين على مختلف آرائهم .

ورد في القرآن والاخبار عبارات قد يفيد ظاهرها رؤية الناس لله في الدنيا أو في الآخرة ، وآمن الصحابة بالآيات كما وردت مع نفي التشبيه عنه ، وذهب ابن حنبل إلى الاعتقاد بصحة رؤية الله ، ولكن دون أن يبحث عن كيفية ذلك [١] وقال أكثر الاشاعرة وخاصة المتقدمين منهم بجواز رؤيته تعالى في الآخرة ، وذكر الاشعري وغيره ان ذلك يتم بحاسة سادسة يخلقها الله فينا يوم القيامة [٢] .

ومع أن اكثر الاشاعرة نبهوا إلى أن هذا الموضوع لا يعرف قطعياً إلا بالسمع ، غير أنهم استدلوا على جوازه بأدلة عقلية ، ومن أهم ما اعتمدوا عليه عقلا : أن كل موجود فانه يجوز أن يرى ، ولما كان الله موجوداً فقد صح أن يرى . وهكذا لم يجعلوا من شروط صحة الرؤية كون المرئي جوهراً أو عرضاً او حادثاً . بل

(١) كان قول أحمد بن حنبل في الرؤية من أهم ما امتحن به أمام المعتصم ، فقد أثار عليه ثائرة أحمد بن دؤاد الذي قال للمعتصم : يا امير المؤمنين هذا يزعم ان الله تعالى يرى في الآخرة والعين لا تقع الا على محدود . مناقب ابن حنبل ٣٩١ .

(٢) وقال ابن حزم ، وضرار بن عمرو بمثل قول الاشعري في خلق الحاسة السادسة انظر الفصل ٣ : ٢ والارشاد ١٧٤ ، واللمع للاشعري ١٤ ، وأصول الدين ٩٨ ، ونهاية الاقدام ٣٥٦ ، والمحيط ١ : ٧٣ ، والخطط للمقريزي ٤ : ١٨٧ .

اكتفوا بكونه موجوداً [1] وانكر القاضي أن يكون الوجود هو الشرط في الرؤية واشترط الجوهرية كأمر لا بد منه .

ومما استدل به الاشاعرة عقلاً على جواز الرؤية أنهم جعلوا العلم كالرؤية ، فقالوا بما أن العلم به جائز بل وواجب فلا يصح أن ننكر صحة رؤيته [2] . والواقع انه لا ارتباط بين الرؤية والعلم فكثير من الامور تعلم ولا ترى .

أما ما استدل به الأشاعرة من السمع على جواز رؤية الله فلا يخرج عما يلي :

١ — قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ففسر الاشعري النظر بالرؤية [4] ، وأنكر أن يكون القصد به الاعتبار او الانتظار او التعطف .

٢ — قوله تعالى « قال رب أرني أنظر اليك » قال الاشعري : لقد سأل موسى ربه أن يراه ولا يصح من النبي ان يسأل الله مستحيلاً . وإلا كان ذلك معصية ، وقد أجابه الله بعدم قدرته على تحمل ذلك بأن يتجلى للجبل فلم يستقر مكانه ، فأجاز رؤيته .

٣ — فسر الزيادة في قوله تعالى « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بأنها رؤية الله » .

٤ — قوله تعالى « إنهم عن رؤية ربهم يومئذ لمحجوبون » فقد حجب الرؤية عن الكافرين . وهذا يدل على أن المؤمنين يرونه .

٥ — قوله تعالى « تحيتهم يوم يلقونه سلام » واللقاء يقتضي الرؤية .

٦ — قول الرسول عليه الصلاة والسلام « إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا — يقصد البدر — لا تضامون رؤيته » [3] .

---

(١) ومع إنكار ابن تيميه أن يكون كل موجود مرئياً إلا انه يرى أنه كلما اكتمل وجود الموجود كان أحق أن يرى .

(٢) الا رشاد للجويني ١٨١/٥ —

(٣) صحيح البخاري ١٦٨/٨ ، وقد روي هذا الحديث باشكال مختلفة اللفظ متقاربة المعنى — الشهرستاني في النهاية ٣٦٩ واصول الدين ١٠٠

وفسر الاشعري بعض الآيات التي تفيد منع رؤية الله تفسيراً خاصاً ، فقوله تعالى « لا تدركه الابصار » يحتمل عنده أن يكون بمعنى لا يدرك في الدنيا ويدرك في الآخرة ، وعلى كل فالآية في رأيه بمثابة العموم تخصصه الآيات التي تدل على رؤيته تعالى في الآخرة كقوله تعالى « إلى ربها ناظرة » .

ويظهر أن متأخري الاشعرية شعروا بان قولهم برؤية الله قد يؤدي إلى القول بالتجسيم والتشبيه ، ولذلك فقد نفوا أن تكون شروط رؤية الذات الالهية هي نفسها شروط رؤية الاجسام ، وأنكروا استخدام الحاسة في رؤيته ، فاقتربوا من المعتزلة إلى حد كبير ويظهر ذلك واضحاً مما كتبه الجويني في العقيدة النظامية وهو من اخريات كتبه ، [1] فقد حاول الابتعاد بالرؤية عن معناها الحي إلى ما يقرب من معنى العلم ، ويظهر هذا الاتجاه بصورة اوضح في تفسير الغزالي لرؤية الله بالعلم والإدراك بالقلب [2] .

وقد نحا الماتريدي وأتباعه نحو السلف في إثبات الرؤية بلا كيف ، ووضح الماتريدي ان الدلالة على الرؤية لا تكون إلا بالسمع وأنها حق لازم دون إدراك ولا تفسير [3] ، أنها من أحوال يوم القيامة اختص الله بعلمها : فلا نعلم عنها إلا العبارات دون كيف [4] .

اما المعتزلة فقد اجمعت على ان الله سبحانه لا يرى بالابصار ، واختلفت في رؤيته بالقلوب ، فقال ابو الهذيل واكثر المعتزلة اننا نرى الله بقلوبنا بمعنى نعلمه بها ، وأنكر ذلك هشام الفوطي وعباد بن سليمان [5] . والحقيقة ان من الطبيعي ان يقف المعتزلة هذا الموقف لان هذه المشكلة فرع على القول بالصفات وقد انكر المعتزلة كونها زائدة خشية ان يؤدي ذلك إلى التشبيه كما نفوا الجسمية والجهة على

---

(١) العقيدة النظامية ٢٨

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ٣٤

(٣) التوحيدي ٣٥ و ٣٨ ، الأربعين للرازي ١٩٨ .

(٤) مناهج الادلة ٨٧ ، والمذاهب الاسلامية لأبي زهرة

(٥) مقالات الاسلاميين ٢١٨ ، جار الله ٨٠ ، البير قادر ١١٢ — ١١٨ .

الله . والرؤية لا تصدق الا على الاجسام لأنها عندهم اتصال شعاع بين الرائي والمرئي . وهذا يقتضي وجود البنية وهي مستحيلة على الله .

وقد ذكر البعض عن المعتزلة أنهم يكفرون من يقول برؤية الله ، وأكثر هؤلاء نقلوا هذا القول عن ابن الراوندي[1] . لكن ابن الراوندي نقل هذا عن ابي موسى المردار ، وهو لا يمثل قول المعتزلة جميعاً بل إن كثيراً من آرائه كانت مرفوضة من هؤلاء ، ومع ذلك فقد التمس الخياط العذر للمردار بأنه أراد بقوله من اعتقد بالرؤية مع التشبيه ، وهذا ما ذهب اليه القاضي صراحة في الطبقات ،[2] اذ ذكر أن الذي يقول بالرؤية بلا كيف أو تشبيه ليس عليه شيء .

موقف القاضي : عرض القاضي لبحث الرؤية في أكثر من موضع من كتبه ، فقد خصص له قسماً كبيراً من الجزء الرابع من المغني . كما تحدث عنه بالتفصيل في شرح الاصول ، والمحيط من التكليف ، وذكره في طبقاته حين تكلم عن ظهور التشبيه والتجسيم ، وأورد في أماليه أحاديث عدة في نفي الرؤية ، كما تعرض للآيات التي قد يثور الجدل حولها وفسرها بما يتناسب مع القول بنفي الرؤية ، وذلك في تفسيره المتشابه والتنزيه .

وقد أجمل القاضي في هذه الكتب مختلف الآراء التي قيلت حول الرؤية ، ورد على أقوال الاشعري وأصحابه ، وتبنى رأي الجبائيين أبي علي وأبي هاشم ، ورأي الاخير بصورة خاصة [3] .

ومن رأيه أن الخلاف في هذا البحث إنما هو بينه وبين الأشاعرة وخاصة أولئك الذين لا يكيفون الرؤية ، أما المجسمة فلا خلاف معهم هنا لأن الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفي التجسيم ، فالاصل مختلف ، وقد سبق ان بين القاضي نقض

(١) الانتصار للخياط ٦٧ — ٧٠ ، البير نادر ١١٢ — ١١٨ .
(٢) طبقات المعتزلة ٦٧ — ٧٠ .
(٣) كان ابو علي يرى ان الرؤية تقع على الجواهر والالوان والاكوان ، بينما من رأي أبي هاشم والقاضي أنها تقع على الجواهر والالوان دون الاكوان شرح الاصول ٥١ ، واصول الدين ٩٤ .

آراء المجسمة من قبل ، وحين يقول المجسمة برؤية الله فإن كلامهم ينطبق على قاعدتهم في التجسيم ، وكل من قال بجسمية الله تعالى يجب أن يقول قولهم :

أجمل أبو الحسن أقوال من نفى التشبيه والرؤية وأقوال من أجاز الرؤية مع نفي التشبيه بقوله : إن أهل العدل بأسرهم والزيدية والخوارج وأكثر المرجئة قالوا : لا يجوز أن يرى الله بالبصر ولا يدرك على وجه ، لا لوجود حجاب أو مانع ولكن لاستحالته [1] . ثم ذكر أن طائفة من الحشوية وأصحاب الحديث قالوا : إنه جل وعز يرى بالابصار ويدرك بها ، لكنهم امتنعوا عن القول برؤيته في الدنيا وأجازوا ذلك في الاخرة ، ولم يجيزوا أن يراه الكفار ، بل قالوا يراه المؤمنون فقط . ومنهم من فرق بين الإدراك والرؤية فزعم أنه لا يدرك بالبصر ، بل يرى به ، وحكي عن بعض المرجئة أنهم جوزوا أن يرى على خلاف الرؤية المعقولة في الشاهد بينما نفى البعض عنه ذلك ، وقال ضرار وآخرون : إن الله يرى بحاسة سادسة ، وأجاز بعض أهل الحديث أن يرى الله في الاخرة بهذه العيون نفسها . [2]

ولا تختلف رواية القاضي هذه عن رواية الأشعري أو البغدادي أو الشهرستاني وغيرهم من مؤرخي العقائد الاسلامية .

أما الاستدلال على نفي الرؤية فإنه يكون بالسمع وبالعقل ، لأن صحة السمع لا تتوقف على تحقيق نفي الرؤية عن الله ، ذلك لأنه يمكن لأحدنا أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيماً وإن لم يخطر في ذهنه أنه يرى أو لا يرى ، من أجل ذلك لم يكفر القاضي ولا أكثر المعتزلة من قال يُرى دون تشبيه ، لأن الجهل بهذا الأمر ليس جهلاً بذاته تعالى . [3]

الأدلة السمعية : ان حجج القاضي السمعية على نفي الرؤية على نوعين ، قصد بالنوع الاول الاحتجاج على نفي الرؤية ، وأراد بالنوع الآخر أن يرد على ما اشتبه به الخصوم من أقوال وردت في السمع ظنوا أنها تؤيد رأيهم .

(١) انظر المغني ٤ : ٢٤ ، والمقالات ٢١٢ .
(٢) المغني ٤ : ٢٢ ، المحيط ١ : ٧٣
(٣) انظر الحاكم ، تهذيب التفسير ١ : ٣٧ ب

أما أدلة النوع الأول : فأهمها هي : قوله تعالى « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار »(الانعام ١٠٣) ووجه الاستدلال بالآية أن الله نفى عن نفسه البصر متمدحاً ، وما كان نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً لا يجوز على الله .

وتتضمن حجة القاضي أمرين : أولهما أن الادراك هنا بمعنى البصر ، وثانيهما أنها وردت في معرض المدح .

فأما أن الإدراك هنا بمعنى البصر ، فلأن للإدراك معاني عدة لا ينطبق منها على هذه الآية إلا معنى البصر ، إذ يطلق الادراك ويراد به الوصول إلى سن البلوغ ، وقد يراد به النضج فيقال أدرك الثمر إذا أينع ، إلا أن الادراك إذا قرن بسكون النفس فإنه لا يفيد الا العلم ، وإذا قرن بالنظر فإنه لا يفيد الا البصر .

وأما أن الآية في معرض التمدح ، فلأن الله تعالى صرح أنه يدرك الابصار ولا تدركه الابصار ، ولا مجال لتفسير عدم إدراك الابصار له بمعنى أنها لا تحيط به أو أنها لا تدركه في الدنيا ، والواقع أن مفكري الإسلام متفقون على أن الآية وردت في معرض التمدح ، لكن الخلاف بينهم في جهة المدح فمنهم جعل جهة التمدح في انه لا يرى في الدنيا والاخرة ، ومنهم من جعلها على أنه لا يرى في الدنيا وتجوز رؤيته في الآخرة ، ومنهم من قال بل هي في نفي رؤيته بهذه الحواس وإن جاز أن يرى بحاسة اخرى .

وقد يتساءل المرء لم يكون نفي الرؤية عن الله تمدحاً وقد شاركه في ذلك المعدومات وكثير من الموجودات كالإرادة والاعتقاد وغيرها ، ؟ في رأي القاضي أن التمدح ليس بنفي الرؤية ذاته ، وإنما يكون كذلك بانضمام صفات أخرى إليه ولا يمتنع في الشيء ان لا يكون مدحاً ثم يصير مدحاً بانضمام شيء آخر ، فلا مدح مثلا في أن الله لا أول له لأن المعدومات لا أول لها ، ثم يصير مدحاً بانضمام شيء آخر هو كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً موجوداً .

حاول البعض أن يتوسط فقال بمنع الرؤية من وجه آخر ، إذ ذكر أن جهة

التمدح في الآية هي كون الله قادراً على أن يمنعنا من رؤيته ، لكن القاضي لا يرى ذلك لأن عدم رؤيتنا لله ليس لوجود مانع يمنعنا من الرؤية وإنما ترجع الاستحالة إلى ذاته تعالى لا إلى فعله .

ولا يتطلب القاضي من المكلفين أن يعلموا تفصيل نفي الرؤية عن الله ، بل يكفي ان تعلم على وجه الاجمال أنه يمتدح بنفي الرؤية عن نفسه ، وأن هذا المدح يرجع إلى ذاته ، وأن ما كان كذلك كان إثباته نقصاً ، وإذا أردنا أن نعلم تفصيلاً فليس أكثر من أن إثبات الرؤية يؤدي إلى خروجه عما هو عليه في ذاته ، وهذا لا يصح .

أما الأدلة التي ترد في معرض الرد على الشبهة فهي كثيرة أهمها :

قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » استدل مثبتو الرؤية في الآخرة بهذه الآية على وجوبها كما ذكرنا فقالوا ما دام النظر قد علق بالوجه فإنه لا يحتمل الا الرؤية .

وقد رد القاضي على طريقتهم في الاستدلال بالآية ، وقلبها إلى دليل على رأيـــــه .

بدأ قوله بأن ميز بين النظر والرؤية : لأن العرب تميز بينهما ، القرآن قد نزل بلغتهم ، ويستدل القاضي على التمييز بينهما بعدة أدلة منها :

أ ــ إن العرب كثيراً ما يثبتون النظر ، وينفون الرؤية ومثل هذا قوله تعالى « وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون » [1]

ب ــ كثيراً ما يجعل العرب الرؤية غاية للنظر ، والشيء لا يكون غاية لنفسه ، كقولهم نظرت حتى رأيت .

جـ ــ وقد يعقبون الرؤية بالنظر فيقولون نظرت فرأيت .

---

(١) استدلال القاضي بالاية على أساس أن البصر بمعنى الرؤية فكأن قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك ولا يرون

د — ثم إنهم ينوعون النظر ولا يفعلون ذلك في الرؤية فيقولون : نظر راض ، ونظر غضبان . وهكذا فإن النظر ليس هو الرؤية نفسها ، وإنما هو من الرؤية بمنزلة الإصغاء من السمع . والذوق من إدراك الطعم والشم من إدراك الرائحة (١) .

أما حجة خصوم المعتزلة بالمساواة بين النظر والرؤية على اعتبار أنه علّق بالوجه وعُدّي بإلى ولأن آلة الرؤية في الوجه، فإنه لو صح كما يرى القاضي لوجب صحة أن يقول القائل ذقت بوجهي ويريد به أدركت الطعم لأن آلة الذوق في الوجه . والتعدية بإلى لا تضيف شيئاً لأنها قد تدل على الانتظار ، وفي أقوال العرب وآيات القرآن ما يدل على ذلك كقوله تعالى « فنظرة إلى ميسرة » وكقول الشاعر :

إني إليك لما وعدت لنـــاظر   نظر الفقير إلى الغني الموســـر

ويقول الشاعر :

تراه على قرب وإن بعد المدى   بأعين آمـــال إليك نواظر

ومما ورد هذا المورد قوله تعالى « رب أرني أنظر إليك » استدل من أثبت الرؤية بهذه الآية من وجهين ١ — أن رؤية الله لو لم تكن جائزة لما سألها موسى — ٢ — أن الله تجلى للجبل . وهذا تحقيق للرؤية إذ يصح عليه إذن التجلي والاحتجاب (٢) .

وقد فسر أبو الهذيل الرؤية التي طلبها موسى هنا بالعلم بالله ، إلا أن القاضي لا يعتمد هذه الاجابة لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم إذا أطلقت ، أما إذا قرنت بالنظر فإنها لا تفيد ذلك .

عني القاضي عناية بالغة بتحليل هذه الآية ، ودحض حجة المستدلين على رؤية الله بها . وكان ما ذكره في المتشابه من أقوى ما كتبه حولها ، فقد وافق مشايخ المعتزلة في بعض الأمور وخالفهم في بعضها الآخر ، ويمكن أن نلخص ما كتبه في النقاط التالية :

(١) شرح الاصول ٥٤

(٢) شرح الاصول ٥٩ (أ) ، متشابه القرآن ١٠٦ ، تنزيه القرآن ١٣٨

١ — من حيث السؤال نفسه : بين القاضي أن السؤال بحد ذاته لا يدل على أن المسألة تجوز أولا تجوز . وقد اختلف مشايخ المعتزلة في نسبة السؤال لموسى أم لقومه أ — فمنهم من ذهب إلى أن سؤال موسى كان على لسان قومه حين سألوه ذلك ، ودل عليه قوله تعالى « فقالوا أرنا الله جهرة » وأجابهم موسى بعدم جواز الرؤية ، فلم يقتنعوا بجوابه ، وأرادوا أن يأتي ذلك من الله تعالى .

أيد القاضي هذا الرأي قائلاً : إن السائل إذا سأل لأجل غيره حسن منه ذلك ولم يمتنع ، وإن كان يعلم استحالته (١) ، إلا أن نسبة السؤال إلى قوم موسى قد يتعارض مع توبة موسى عنه إذ كيف يكون ذلك وهو لم يرتكب خطأ . كما قد يتعارض مع جوابه تعالى « لن تراني » وكان أوضح لو وجه الخطاب إلى قوم موسى لا إليه .

وقد أجاب القاضي بأنه ليس من الظاهر أن التوبة كانت عن ماهية السؤال ، بل أنها قد تكون لأحد أمرين ، أولهما جواز أن يكون الصلاح بخلاف هذا السؤال ، وثانيهما أن سؤال الانبياء لا يجوز الا باذن الله وليس في كلامه تعالى ما يدل على وجود العقاب ، فالأمر امتحان من الله لنبيه موسى ، أما كون الاجابة له لا لقومه فلأنه إذا صح في السؤال أن يضيفه إلى نفسه والمقصد غيره صح ذلك في الجواب .

ب — ومن مشايخ المعتزلة من يرى أن السؤال كان من موسى نفسه ، واختلفوا ، فبعضهم فسر ذلك بأنه طلب أن يعرفه بنفسه ضرورة . فأجابه تعالى لن تراني ، مثبتاً له أنه مع التكليف لا يجوز أن يعرف الله بالاضطرار ، وبعضهم لم ير مانعاً من أن يكون موسى قد سأل الله رؤيته حقاً ، على اعتبار أنه لا يعرف استحالة هذه الرؤية ، وقد استبعد القاضي هذا التفسير لأنه نوع من الاعتقاد بالتشبيه لا يصح على الانبياء .

(١) انظر في ذلك ايضاً . متشابه القرآن ٣٨ظ و ٧٨ و ٧٩ وتنزيه القرآن عن المطاعن ٢٠ .

٢ ــ أما من حيث معنى التجلي الوارد في الآية : فقد أورد له القاضي معاني متعددة ، فقد يراد به التجلية بمعنى إظهار قوته للجبل ، أو يراد به إظهار آياته تعالى حيث قرر أن يجعل الجبل دكا ، أو أن يكون بمعنى أنه لما أظهر لأهل الجبل ما يقضي المنع مما سأل جعله دكا ، وكل هذه التفسيرات تبعد عن تفسير مثبتي الرؤية بأنه أزال حجاب الرؤية عن نفسه ، ولو صح أن الله أزال حجابه لرآه من على الجبل ، إلا أننا نسأل القاضي وكيف التحقق من ذلك وقد ذهبوا مع الجبل دكا .

٣ ــ وأخيراً فإن نفاة الرؤية أحق بالاستدلال بهذه الآية لوجهين : اولهما قوله تعالى « لن تراني » ولن تفيد التأبيد ، وثانيهما أنه علق الرؤية باستقرار الجبل في حال تحركه إلا على استحالة الرؤية كاستحالة استقرار الجبل في حالة تحركه ، مثله في ذلك مثل قوله تعالى « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط »[1]

وهكذا يستعرض القاضي ما يستدل به مثبتو الرؤية من آيات ناقضاً استدلالهم بها ، فاللقاء في الآية « الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم » لا يعني الرؤية لأن العرب تفرق بينهما ، وهو هنا بمعنى الثواب والجزاء ، ومحجوبون في الآية « كلا إنهم يومئذ عن ربهم لمحجوبون » لا تفيد أن الكفار محجوبون عن رؤية ربهم ليستدل بها على أن المؤمنين يرونه ، والذين أثبتوا الرؤية لا المعتزلة هم الذين ذهبوا عن الظاهر هنا .

واحتج مثبتو الرؤية بأن إجماع الصحابة على جواز رؤية الله وإجماعهم حجة لكن القاضي ينكر حصول مثل هذا الإجماع ، ويروي أخباراً عنهم في هذا الخصوص ، ويضيف بأن المعلوم في حال الصحابة أنهم كانوا ينفون الرؤية ، فقد قيل لعلي رضي الله عنه « هل رأيت ربك فقال ما كنت لأعبد شيئاً لم أره ، فقيل له كيف رأيت ، فقال لم تره الابصار بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب

(١) يستدل الاشعري بهذه الآية بأن الله ما دام قادراً على أن يجعل الجبل مستقراً فإن رؤيته تصح وكلام القاضي أوضح .

بحقائق الإيمان ، موصوف بالدلالات معروف بالآيات ، هو الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم » هذه هي الرؤية التي أثبتها الصحابة رضوان الله عليهم ، وهي لا تشبه بحال ما يرويه الأشاعرة ومثبتو الرؤية عموماً .

أما الاخبار التي احتج بها مثبتو الرؤية فإن القاضي ينظر إليها من حيث الرواية ومن حيث المعنى ، ويرد منها ما كان ضعيف الرواية ، ويلتمس التفسير الذي لا يختلف مع رأيه إذا ثبتت صحة الحديث .

وهو في هذا السبيل لا يختلف عن أسلوب المعتزلة في رد الأخبار لمخالفتها لآرائهم ، إلا أن القاضي كان أكثر تحرياً للرواية وأدق تحقيقاً للمعنى .

من أهم هذه الاخبار ما روي من قوله عليه الصلاة والسلام « سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر ... » يقول القاضي إن هذا الخبر مردود لثلاثة أوجه :

١ ــ لأنه يتضمن التشبيه إذ لا يُرى القمر إلا مدوراً عالياً منوراً .

٢ ــ ان راوية هذا الخبر وهو قيس بن حازم كان خارجياً[1] وقيل إنه خولط في آخر عمره ، ولا يعلم إن كان هذا الحديث قد روي عنه وهو مخالط أم لا .

٣ ــ وفي حالة صحة رواية هذا الخبر فإنه من أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم والقطع والإثبات ، ولا يستدل بها في أصول الدين والعقائد لان اخبار الآحاد تفيد العمل لا العلم .

٤ ــ هذا بالاضافة إلى معارضة هذا الخبر لأخبار أخرى تنفي الرؤية كحديث أبي قلابة عن أبي ذر قال : « قلت للنبي هل رأيت ربك قال نور هو أنّى أراه »[2]

(١) رواية الحديث عن قيس بن حازم عن جرير بن عبدالله البجلي

(٢) قرأ مثبتو الرؤية الحديث بالياء لا بالألف المقصورة في .. « أني » فاثبتوا ان الله يرى كالنور ، بينما انكر القاضي أن يكون الله نوراً في حديث طويل ، والواقع ان رجال الحديث يجرحون سنده ، وهو عند أئمتهم منكر لم يقبله كثير منهم . انظر الحاكم في المستدرك وابن الجوزي في جامع المسانيد وإيثار الحق ١٧٨

أي أنور هو كيف أراه ؟ .

ومع ذلك فلو فرض أن الحديث صحيح فان القاضي يفسر الرؤية هنا بمعنى العلم وله في القرآن أمثلة « الم تر إلى ربك كيف مد الظل » « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » ، وفي لغة العرب له أمثلة كقول الشاعر « رأيت الله اذ سمى نزارا » .

إلا أنه قد يرد هنا تساؤل ، فالحديث على ما هو عليه بشارة ، فأي بشارة في أن يعلم الناس الله في الآخرة ، وقد علموه في الدنيا ، وقد أجاب القاضي على ذلك بأنهم حينذاك يعرفونه ضرورة بعد أن عرفوه في الدنيا بالاستدلال والتعب والمشقة ، وهكذا يعلمه المؤمنون « فيعلمون دوام ثوابهم فيزدادون فرحاً ، ويعلمه المشركون فيعلمون دوام عقابهم فيزدادون غماً .

الأدلة العقلية : قدم القاضي لأدلته العقلية ببيان حقيقة الرؤية وكيفيتها ، فالرؤية تتألف من ثلاثة عناصر هي : الرائي والمرئي والشعاع الذي يخرج من آلة الحس في حالة وجودها —وهي العين— إلى سمت المرئي ، ويختلف تعالى عن الإنسان في أنه يرى بلا حاسة ، فالشيء يرى إذا اتصف بصفات أهمها التحيز في الجوهر ، والصفة في الكون ، ولا يكفي اتصاف الشيء بالوجود حتى تصح رؤيته ، فإذا ما اكتملت شروط المرئي ، من حيث الجسم ومقابلة الرائي وعدم وجود الموانع واتصال الشعاع فإن الشيء لا بد أن يرى ، سواء كان ذلك في الدنيا أم في الآخرة ، ولما كان تعالى منزهاً عن الصفات التي تجعله مرئياً فإنه لا تصح رؤيته .

وبعد أن استعرض القاضي أدلة أبي علي وأبي هاشم على نفي الرؤية ذكر أدلته التي يمكن أن نلخصها فيما يلي :

١ — دلالة تناقض طريق العلم بالله : إن الرؤية معرفة ضرورية بالاشياء ، فلو ثبت صحة رؤيتنا لله لوجب أن يكون علمنا بــه علماً ضرورياً ، والعلم الضروري يستوى فيه الناس جميعاً بينما الواقع أن الله يعرف استدلالا ، ويصح أن تدخل الشبه على العلم به فيثبته البعض ويعتقده آخرون على ما ليس بــه ، ولا مجال للفصل بين العلم والرؤية ، لأن ما نراه مع كمال عقولنا فإنه يجب أن

نعلمه ، وما دام الله يرى لذاته فيجب أن يرى في الدنيا والآخرة ، وهذا يبطل التكليف بالعلم بالله إذ لا يجتمع تكليف مع ضرورة .

٢ — دلالة المقابلة : وملخصها أن الواحد منا يرى بحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا ، وقد ثبت استحالة ذلك على الله لأنه ليس جسماً ولا عرضاً ، فلا تصح رؤيته ، واشتراط المقابلة ليس من قبيل العادة التي لا يمتنع اختلاف الحال فيها في الآخرة ، وإنما هي من الامور الواجبة ، وسواء كانت الرؤية بالعين أم كانت بحاسة سادسة مخالفة لهذه الحواس فإن شرط المقابلة لا ينتقض ما دمنا لا نستغني في رؤيته عن الحاسة ، ولا مجال لأن نقيس رؤية الله لنا ولو لم يكن مقابلا ، لأنه تعالى لا يحتاج في رؤيته إلى الحاسة ، أما نحن فإننا لا نرى بدونها .

٣ — دلالة الموانع وتحرير هذا الدليل أن الشيء إنما يرى لما هو عليه في ذاته ، والله حاصل على ما هو في ذاته فما المانع من أن يرى لو لم تكن استحالة ذلك راجعة لما هو عليه في ذاته ، أي لاستحالة الرؤية عليه .

وتفصيل ذلك أن ما لا يرى من الاشياء نوعان :

أ — فمنه ما لا نراه لمانع لولاه لصح أن نراه .

ب — ومنه ما لا نراه لأنه في ذاته لا يرى .

والموانع التي تمنع من رؤية الشيء هي الحجاب والرقة والبعد المفرط وكون الرائي غير محاذ للمرئي وكون محله ببعض هذه الاوصاف ، وكل هذه الموانع مرتفعة في حق الله تعالى ، وإذن فإن الله لا يرى لأنه تستحيل رؤيته وليس لوجود مانع .

٤ - دلالة بطلان الحاسة السادسة :

ومما يدل على نفي الرؤية عن الله أن يبطل القول بالحاسة السادسة التي زعمها ضرار والاشعري ، وقد افترض القاضي صحة هذه الحاسة وبحث كيفية الرؤية بها ، فوجد أنها إما أن ترى المرئيات على طريقة رؤية العين مع اختصاصها بأن

ترى القديم . وإما أنها تختص بإدراك يختلف عن طريق إدراك العين وتختص بالقديم وغيره . ويفسد الافتراض الاول بأن الحاسة ما دامت على تركيب معين فلا يصح أن ترى البعض ولا ترى البعض الآخر ، أي أن من الواجب أن ترى هذه الحاسة الله في كل وجه تدرك عليه المدركات ، ويفسد الافتراض الثاني بأنه لو صح فإن من الواجب أن يجد الواحد منا النقص لفقد هذه الحاسة كما يجد الضرير النقص بفقده حاسة العين .

شبه المخالفين من الناحية العقلية والرد عليها :

ذكر القاضي عدداً من الشبه التي أوردها مثبتو الرؤية على المعتزلة ورد عليها

١ ــ قالوا ما دام القديم راء لذاته فيجب أن يرى نفسه فيما لم يزل وإلا خرج عن كونه رائياً لذاته ، وإذا رأى نفسه رآه غيره ، وقد أجاب القاضي ضمناً على هذا السؤال فيما عرض ، وأضاف أنه ينكر أنه راء لذاته ، فالقديم يرى الشيء لكونه حيا شرط وجود المدرك .

٢ ــ وقالوا ان الله يرى غيره فيجب أن يرى نفسه لأن العلة واحدة . ويجيب ليس الامر كذلك ، فالموصوف إذا شاركه غيره في صفة واختص ذلك الغير بصفة أخرى . فلا يجب بالمشاركة فيها المشاركة في الأخرى إلا إذا كانت الاولى تقتضي الثانية . أو كان ما دل على الاولى يدل على الثانية ، فأما إذا لم يحصل أحد هذين الوجهين فغير ممتنع المشاركة في إحداهما دون الاخرى [١] ويضرب على ذلك مثالاً : مشاركتنا لله في أنه راء كالواحد منا ، ولم يجب أن يكون جسماً كالواحد منا ولا رائياً بحاسة مثلنا .

٣ــ ويذكر أن خصوم المعتزلة استرقوا شبهة من أبي علي حين قال إن إثبات الرؤية لله كما يقوله الاشعرية ليس كفراً لأنه لا يؤدي إلى حدوثه أو حدوث معنى فيه ، فقالوا هذا يدل على إثبات الرؤية لأنها لا تؤدي الى حدوثه أو تشبيهه ،

(١) المغني ٤ : ٣٧ .

ويجب عليها بما يسميه بطريق قلب التسوية ، فيقول إن نفي الرؤية أيضاً لا يؤدي الى ذلك فيجب نفيها عنه .

ثم سرد ما قاله سابقاً من أن إثبات الرؤية مع التحقيق يؤدي إلى التشبيه والحدوث والكفر ، أما إن كان دون تحقيق ، كأن تقول يُرى بلا كيف فإنه لا يؤدي الى ذلك . ولا يؤدي بالتالي الى الكفر لأن الكفر يعرف شرعاً لا دلالة .

٤ ــ وأخيراً فقد قالوا لقد ثبت في الشاهد أن كل من صح أن يفعل ويقدر فيجب كونه مرئيا كما يجب صحة كونه رائيا ويجيب القاضي بأن الشاهد يرى لكونه فاعلا قادرا إذ قد يخرج من كونه فاعلا وقادرا وإن كان مرئيا ، وإنما صار مرئيا لأنه في ذاته جوهر ، وهذا لا يجوز على الله فلا يجب كونه مرئيا .

وبالعودة الى معاجم اللغة العربية نجد أن كلا من البصر والنظر والرؤية ترد بمعنيين رئيسيين أحدهما مادي يتعلق بحاسة البصر ، والآخر معنوي يتعلق بالقلب والاعتقاد .

النظر :

ذكر صاحب اللسان أننا نقول نظرت إلى كذا : من نظر العين ونظر القلب ، والعرب تقول دور آل فلان ، تنظر إلى دور آل فلان . أي تقابلها ، النظر هو الانتظار ، وحينما عرض لتفسير الآية « إلى ربها ناظرة » قلل من احتمال وأن يكون معنى ناظرة في الآية منتظرة لأن العرب لا تقول نظرت الى الشيء على الانتظار .

البصر :

نقل صاحب اللسان ما يفيد صفة المعنى الحسي والمادي في البصر . وقال إن من أسمائه تعالى البصير : أي الذي يشاهد الأشياء كلها ظاهرها وباطنها وخافيها بغير جارحة . والبصيرة هي الحجة والاستبصار في الشيء ، والبصر العلم ،

والبصر العالم ، والآية « لا تدركه الأبصار » تعني نفي الرؤية عن الله ، والقصد منها أن الأبصار لا تستطيع أن تحيط به .

الرؤية :

أورد فيها صاحب اللسان المعنيين أيضا ، وقال النظر يكون بالعين كما يكون بالقلب ، وميز بينهما من حيث أن الرؤية بالعين لا تتعدى الى مفعولين بينما هي بمعنى العلم تتعدى إليها .

ومن استعراض الآيات القرآنية التي ذكر فيها الفاظ الوجود والرؤية والنظر نجد أن القرآن يستعمل فيها المعنيين الحسي والمعنوي[1] ونلاحظ في هذه الآيات ما يلي :

البصر :

— فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها ١٠٤ الانعام
— وفي أنفسكم أفلا تبصرون ٨٥ الواقعة
— وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ١٩٨ الأعراف
— وأبصرهم فسوف يبصرون ١٧٥ الصافات
— والله بصير بما تعملون ٢٦٥ البقرة
— ما يمسكهن الا الرحمن إنه بكل شيء بصير ١٩ الملك
— لا تدركه الابصار ١٠٣ الانعام
— النظر
— يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد ١٨ الحشر
— ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ١٤ يونس
— قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين ٢٧ النحل
— وما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة ١٥ ص
— فلينظر الانسان إلى طعامه ٢٤ عبس
— فلينظر الانسان مم خلق ٥ الطارق
— أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم. ٢١ غافر
— قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون ١٤ الاعراف
— انتظروا إنا منتظرون ١٢٢ هود
— وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ٢٢ : ٢٣ القيامة
— فنظرة إلى ميسرة ٢٨٠ البقرة

١ — ان القرآن لم يستعمل لفظ الرؤية أو البصر فيما يتعلق برؤيته تعالى ، وإنما عبر عن هذا المعنى بالنظر . وقد فرق العرب بينه وبين الرؤية ، ثم إن النظر يحمل معنى الانتظار على الحقيقة لا على المجاز . وليس هنالك الا الخلاف في هل يعدى النظر بمعنى الانتظار « بإلى » . وقد أجاب القاضي على ذلك بالايجاب وضرب مثالا على ذلك بقوله تعالى « ونظرة الى ميسرة » . وهذا المعنى متفق عليه في هذه الآية ،

= فرق النظر بالرؤية :

— قال رب أرني أنظر اليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ١٤٣ الأعراف
— وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون ١٩٨ الأعراف
— فقد رأيتموه وأنتم تنظرون ١٤٣ آل عمران
— فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون اليك تدور أعينهم ١٩ الاحزاب

الرؤية البصرية :

— لولا أن رأى برهان ربه ٢٤ يوسف
— ما كذب الفؤاد ما رأى ٢٤ يوسف
— أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا ٨ فاطر
— ولما سقط في أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا ١٤٩ الأعراف
— أرأيت إن متعناهم سنين ٢٠٥ الشعراء
— قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم ٤٦ الانعام
— قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي ٨٨ هود
— إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله ٤٨ الانفال
— قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى ٢٩ غافر
— ألم ترأنا أرسلنا الشياطين على الكافرين ٨٣ مريم
— ألم تر ان الله يسبح له من في السموات والأرض ٤١ النور
— ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ١ الفيل
— ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض ١٠ لقمان
— إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم ٣٧ الأعراف
— أنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا ٧ المعارج
— وسيرى الله عملكم ورسوله ٩٤ التوبه
— ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ٨ الزلزلة
— وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ١٤٦ الأعراف

فلم يصر المفكرون على التمييز بين الآيتين في صحة التعدية بإلى [1] .

٢ ــ إن القرآن يفرق بين البصر والنظر مما يدل على وجود فرق بينهما ، «وتراهم ينظرون إليكم وهم لا يبصرون» ، فعبر عن مقابلة الاصنام للأشياء بالنظر وعن الرؤية التي نفاها عنها بالبصر ، بينما استعمل لفظ النظر في قوله «إلى ربها ناظرة» فهل تفيد هنا معنى الرؤية الحقيقية [2]

٣ ــ ميز القرآن بين الرؤية والنظر ، «قال رب أرني أنظر اليك قال إنك لن تراني» «فقد رأيتموه وأنتم تنظرون» وقد نفى الطبري في معرض تفسير هذه الآية أن يكون النظر هنا بمعنى الرؤية وقال إنها بمعنى القرب ، لأن الرب لا يرى ... وهكذا أجاز أهل السنة أن يؤول النظر على غير معناه الحقيقي ، فلم ينفون هذا التأويل بالنسبة لله [3] ؟ .

٤ ــ حين عبر القرآن عن الرؤية بالوجه نفى أن تدركه الأبصار «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار». فكان أقوى من أي دليل آخر في موضوع الرؤية وهو واضح في نفيها .

٥ ــ وحين استعمل لفظ الرؤية بالنسبة لله صرح بقوله «لن تراني».

أما الأحاديث التي احتج بها كل من الفريقين فلا يصل واحد منها إلى درجة التواتر ، وإنما هي جميعا من أخبار الآحاد التي تفيد عند أصحاب هذه المذاهب جميعا الظن لا العلم ، حتى أن الجويني أجاز أن يضرب الصفح عنها جميعاً [4] ، وقد رأينا أن تفسيرها بحسب الرأي القائل بنفي الرؤية ليس بعيدا ، بل لعله أن يكون أقرب إلى حقيقة اللغة وروح الاسلام .

وأخيراً فإننا نؤمن أن أفهام الناس وعقولهم لا يمكن أن تقدم رأيا قاطعا في هذا

(١) الطبري ٢٩ : ١٠٤ .
(٢) وانظر الطبري ٩ : ٩٦
(٣) وانظر الطبري : الجزء التاسع .
(٤) الإرشاد ١٦١ .

الموضوع ، لأنه يتعلق بحقيقة الذات الالهية مما لا نعرف منه إلا ما عرفنا الله إياه .

إلا أننا نجد أن الشواهد العقلية والسمعية أقرب إلى رأي المعتزلة لما يؤدي القول برؤية الله من تحديد لأن أية رؤية فلا بد أنها تتضمن تحديدا ، وقد ذهب بعض المتأخرين إلى أن الخلاف بين مثبتي الرؤية ونفاتها خلاف لفظي ، وبهذا قال محمد عبده [1] والشيخ محمد بخيت [2] ، ويبني محمد عبده قوله على أساس اتفاق المسلمين على استحالة الرؤية بالوجه وإلا كان فيه تجسيم وتصور وتشبيه ، وعلى أساس أن من أخذ بالرؤية لم يقصد بها المعنى المعروف لدينا ، ومن نفاها أخذ بطرف النفي مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف عندنا للنظر من محالات . أما الشيخ بخيت فإن رأيه يعتمد على أن الفريقين لا يختلفان إلا في تسمية ما يخلقه الله تعالى في الجنة لعباده المؤمنين من الانكشاف التام ، فالمخالفون للرؤية يسمونه علما ضروريا والمجوزون لها يسمونه إبصارا ، والواقع أن هنالك فرقا بينهما هو كالفرق بين الانكشاف الحسي البصري وحالة الانكشاف العقلي ، فعند الأشعري هو من النوع الاول وإذن فهو من قبيل الرؤية البصرية ، وعند المعتزلة ومتأخري الاشاعرة هو من النوع الثاني فهو من قبيل الرؤية القلبية أو العقلية .

نفي الحاجة عن الله (الله غني) :

لا خلاف بين المسلمين بأن القول إن الله غني لا يعني إثبات صفة ثبوتية ، سواء كانت صفة زائدة على ذاته أو كانت حالة له ، وإنما يقصد به نفي الحاجة عنه ، فالله تعالى واجب الوجود لذاته ، ولايحتاج في وجوده ولا تصريف في شئون الخلق إلى غيره .

وكون الله غنيا مرتبطا بكونه قادراً لذاته على ما يرى القاضي ، إذ لو كان محتاجاً لانتفى كونه قادرا لذاته ولانتفى بالتالي أن تصح منه جميع المقدورات فيما لم يزل

(١) ص ٢٠٣ شرح العقائد العضدية .
(٢) القول المفيد في علم التوحيد ص ٤٥ طبعة ١٣٢٦ القاهرة .

ولا يزال ، وحين نطلق لفظ الغني فاننا نقصد به الله تعالى ، أما إذا خصصنا فإن المقصود بقولنا الفرد المعين ، والاستغناء مطلقا بالنسبة لنا مستحيل اذ اننا قد نستغني في حالة عن حالة ، والفرق بين الشاهد والغائب أن الله تعالى يستحيل كونه محتاجاً لما هو عليه في ذاته ، ولا يجوز خروجه عن هذا الحكم (١) .

وقد كان هنالك خلاف بين معتزلي بغداد والبصرة في معنى هذه الصفة ، فعند البغدادية أنها نفي الحاجة إلى الحواس ، وقد اثبتوه عالما ومنعوا كونه مدركاً ، فاستغنى عن الحواس وثبت غنياً بذلك بينما أثبت البصريون غناه على الاطلاق ، ونفوا الحاجة عنه إلى الحواس او غيرها ، وقد عبر القاضي عن ذلك بقوله وبالعكس من ذلك جعلنا حكم كونه غنياً فهم اثبتوه غنياً من حيث لم يكن مدركاً ، والبصريون اثبتوه غنياً من حيث كان مدركاً » (٢) .

إن دلالة القاضي على كون الله غنياً تتلخص بقوله « إن الله حيّ ولا تجوز عليه الحاجة » فأما انه حي فقد ذكرناه ، واما الدلالة على عدم جواز الحاجة عليه فلأنها إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة والنفرة ، والشهوة والنفرة هي التي تجيز على المرء الزيادة والنقصان ، والله تعالى تستحيل عليه الشهوة والنفرة لاختصاصهما بالاجسام ، والله ليس جسماً .

وقد اتفق شيوخ المعتزلة انطلاقاً من هذه الدلالة ، وهي امتناع النفرة والشهوة عليه تعالى ، واختلفوا في الدلالة على أن الشهوة والنفرة لا تكونان إلا في الاجسام . فقال أبو هاشم إن سبب تعلق الشهوة والنفرة بالزيادة والنقصان الذي هو من خصائص الاجسام ، أننا إذا أدركنا ما تشتهيه النفس صح الجسم وزاد . وإذا أدركنا ما تنفر عنه ضعف ونقص ، واعترض أبو اسحق ابن عياش بأن أحدنا قد يشتهي شيئاً يضر الجسم وينقصه وبالعكس قد ننفر من شيء يقوي الجسم ويزيده . ولئن كان لأبي هاشم أن يرد على هذا الاعتراض بأن شهوة ونفارا من هذا النوع هما أمران كاذبان ، إلا أن القاضي يرى أن الاعتماد على

(١) و (٢) المحيط ١ : ٧٥ .

هذه الطريقة لا يصح لسبب غفل عنه أبو هاشم وهو أن زيادة الجسم ونقصه ليس بسبب الشهوة والنفرة .

ويرتضي القاضي لنفسه طريقة أبي اسحق (١) وهي طريقة إثبات الأعراض ونفيها ، وملخصها أنه تعالى لو جازت عليه الشهوة لكان ذلك إما لكونه مشتهياً لذاته ، أو لصفة من صفاته الذاتية ، او لمعنى . وكل ذلك باطل في رأي القاضي ، فيجب أن لا تجوز عليه الشهوة ، وبالتالي أن يكون غنياً لا تجوز عليه الحاجة . إن امتناع كون الله مشتهياً لذاته سببه أنه لو كان كذلك لوجب أن يلجأ إلى خلق المشتهيات والزيادة فيها إلى ما لا نهاية . ولو كان ذلك لصفة ذاتية أو لمعنى قديم أو محدث لكان معه قديمان أو لجاز الحدوث على الله وكلاهما باطل ، ثم كان يجب أن يكون مشتهياً منذ الأزل . وهذا يوجب قدم العالم . وبمثل هذه الطريقة نعلم انه لا يجوز أن يكون نافراً .

والذي يجب أن يعرفه المكلّف من هذا الوصف أنه تعالى غنيّ فيما لم يزل ويكون كذلك فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال .

نفي القبيح عن الله :

هل يقدر الله على فعل القبيح ام لا يقدر ؟ واذا كان قادراً عليه فهل يفعله ام لا يفعله ؟ وما هو معنى القبيح الذي لا يفعله الله ؟ لقد وردت هذه التساؤلات عند القاضي والمعتزلة عموماً من خلال بحوث عديدة .

١ ــ أثناء الحديث عما يجب أن ينفى عنه من صفات الافعال .

٢ ــ وأثناء الحديث عن كون الله قادراً ، فهل يعتبر من كمال إثبات هذه الصفة له تعالى أن يكون قادراً على القبيح . ولمثل هذا السبب عرض الحديث عنه في بحث كون الله مريداً وكارهاً .

٣ ــ كما تناول المعتزلة هذا الموضوع من خلال دراساتهم عن العدل

(١) شرح الأصول ٤٦ .

الالهي . لأن من مقتضى العدل أن لا يفعل الله القبيح بالمكلفين . ومن هنا كان تعذيب الاطفال وغير المكلفين عموماً والتكليف بما لا يطاق . والايلام بلا عوض ، والتدخل في افعال العباد ، كلها من القبائح التي يتنزه الله عنها .

ولما كان تصنيف الرسالة يعتمد على أساس نظرية التكليف ، وبما أن الحديث هنا عن المكلِّف الحكيم فقد اصبح ضرورياً أن نتناول هذا الموضوع فيما يجب أن ينفى عنه تعالى من صفات وأوصاف حتى تكتمل صورة المكلِّف في ذهن الباحث .

إن القاضي كعادته في بحوثه جميعاً يعرض وجهات النظر المختلفة سواء كانت آراء أهل الاعتزال أو كانت آراء خصومهم . ويعلق عليها ، ثم يبين موقفه منها .

ولعل المناسب أن نقدم بين يدي هذا البحث عرضاً مختصراً لمواقف مفكري الإسلام ومذاهبهم حوله .

يرى الأشاعرة جواز أن يفعل الله ما نسميه قبيحاً ويترك ما نعلمه واجباً ، لأن فعله تعالى هو القانون . ولذلك فلا قبيح منه ولا واجب عليه ، لأنه هو المالك لخلقه يفعل فيهم ما يشاء ويحكم بما يريد . فلو أدخل الخلائق جميعاً في النار لم يكن ذلك منه جوراً . ولو أدخلهم الجنة لم يكن حيفاً . فالظلم هو التصرف على خلاف الامر ، والله جل وعز هو الآمر الناهي . فلا أمر ولا نهي يتوجه إليه من سواه فكل ما سواه ملك له [1] .

ويذهب الماتريدية ومشايخ الحنفية إلى ما يقرب من رأي المعتزلة من أن الله لا يفعل ما نسميه نحن قبيحاً ، ولو فعله لكان قبيحاً منه . ولم يجوزوا عقلاً تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة . واعتمدوا في ذلك على قاعدتهم في الحكمة

(١) المواقف ٨ : ١٨٩ ، الخطط للمقريزي ٤/١٨٧ ، شرح أم البراهين للسنوسي ٤٨ .

الالهية التي تقتضي التفرقة بين المحسن والمسيء ، وأن ما هو خلاف الحكمة يستحيل على الله [1] .

اما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الله لا يفعل ما نسميه نحن ظلماً أو قبيحاً ، واختلفوا في قدرته تعالى على ذلك ، فقد ذهب النظام والاسواري والجاحظ والاسكافي وجمهور معتزلة بغداد إلى أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم « والشرور وترك الأصلح من الافعال إلى ما ليس بأصلح » [2] . ويظهر أن قولهم هذا يستند إلى أمرين : أحدهما أن القبح صفة يطلقها العقل الضروري على الفعل ويستوي الجميع في الحكم فيها ولا يصح إضافة ما نسميه قبيحاً على الله . وثانيهما أن الله لا يفعل الا الصلاح ، إلا أن رأي هذا الفريق قد يؤدي إلى نفي الاختيار على الله لأن قدرته يستحيل أن تتجه إلا إلى الخير المطلق .

وذهب جمهور مشايخ المعتزلة وخاصة البصريين منهم ، ونخص منهم أبا الهذيل والمردار وابن حرب وابن المعتمر إلى أن الله يقدر على الظلم والقبيح كأي فاعل مختار ، ولكنه لا يفعله ، لأن كمال وصف المختار أن يوصف بالقدرة على الشيء وضده أو تركه [3] ، وقد بنى البصرية رأيهم على أن الله مختار في فعله كالانسان وأنه لا يختار إلا الصالح من الفعل ، وإلى هذا القول ذهب الجبائيان والقاضي عبد الجبار وتلاميذه .

وقد فصل القاضي آراء مشايخ المعتزلة ثم رد على النظام ومن تابعه من البغدادية لقولهم بعدم قدرة الله على ما لو فعله لكان قبيحاً ، واعتبر ذلك فرعاً على قولهم بإيجاب الاصلح على الله ، كما رد على الاشاعرة والنجارية الذين أجازوا في رأيه فعل القبائح على الله من حيث أنهم أنكروا اختيار العبد وقدرته على فعله [4] .

(١) نظم الفرائد لشيخ زادة ٣٩ .
(٢) مقالات الاسلاميين ، الملل والنحل ١ : ٥٤ ، دوبور ٧١ ، الميديو ١٩٥٧ جزء ٤ : ١٤٤ .
(٣) الخياط / الانتصار ١٦ ، البغدادي : الفرق ١٥١ ، الملاحمي الفائق ٥٠ ب .
(٤) أنظر تفصيل ذلك في المغني ١٢٧٦/١ — ١٢٩ .

الاستدلال على أنه يقدر على القبيح :

استدل القاضي على أن الله يقدر على ما لو فعله لكان قبيحاً بكثير من الأدلة التي تعود في الواقع إلى تصحيح معنى القادر وموضوع قدرته . وأهم هذه الادلة هي [1] :

١ — إن القادر على فعل الشيء لا بد من وصفه بالقدرة على أن لا يفعله ، وبالقدرة على ضده . وإلا كان حاله حال المضطر الذي لا يقدر على الانفكاك مما هو مضطر إليه ، ثم إن القبيح ضرب من ضروب الافعال لا يختلف عن الحسن في الجنس . فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه كما قــدر على الواجب والحسن والتفضل . لأن ضروب الافعال لا تختص ببعض القادرين دون بعض .

٢ — إن الذي يتعلق بقدرة القادر هو إحداث الأفعال لا وصفها ووجوهها ، فإذا قدر القادر على إيجاد الفعل على وجه قدر أن يوجده على الوجه الآخر لأن هذه الوجوه لا تعلق لها بالفاعل وكونه مملوكاً أو مالكاً ، ومن الأمثلة على ذلك أن الظلم إنما يقبح لتعريه عن النفع أو دفع الضرر والاستحقاق ، فإذا أحدث المحدث الالم ولم تحصل فيه هذه الوجوه فقد حصل ظلماً ، وإذا أحدث هذا الالم مع اجتماع هذه الوجوه كان عدلاً ، وهكذا يقدر الفاعل على القبيح والحسن لأن الاصل هو الإيجاد والحدوث فالفعل نفسه قد يقع فيكون قبيحاً ، وقد يقع فيكون حسناً .

٣ — إن الله تعالى يوصف بالقدرة على عقاب العاصي المستحق للعقاب باتفاق الأئمة . والعقاب من نوع الالم الذي قد يقبح فعله . ومن المعلوم انه اذا تاب خرج عن استحقاق العقاب . ولا يصح ان تعتبر توبته مخرجة لله تعالى من القدرة على ما كان قادراً عليه .

٤ — ان الله قادر لنفسه كما ذكر القاضي ، وكما يعتقد المعتزلة جميعاً ولا يجوز أن يكون حكم القادر لنفسه اقل من القادر بقدرة ان لم يزد عنه ، والمعروف ان اضعف القادرين منا يقدر على ظلم الغير ، ولا شك أن القادر بنفسه اولى بذلك .

(١) بالاضافة إلى المرجع السابق أنظر المحيط ١ : ٧٨ والمغني ١٣٢٦/١ — ١٣٤ .

ومع ان هذه المسألة لا يصح الاستدلال عليها بالسمع لتوقف صحة السمع عليها اذ يجب ان نعلم أولا أن الله عدل لا يفعل الظلم والشرور ، الا ان القاضي يورد قوله تعالى [1] : « وماربك بظلام للعبيد » « إنّ الله لا يظلم مثقال ذرة » « ولا يظلم ربك احدا » .

وكل هذه الآيات انما هي نفي للقبيح عن الله تعالى وتمدح بعدم الظلم ويعلق القاضي على ذلك بان التمدح بنفي الظلم عن النفس انما يحسن اذا كان القادر قادراً عليه ، والا فما وجه التمدح من المقعد بتركه تسلق الحيطان والهجوم على دور الجدران .

شبه النظام وأصحابه في أن الله لا يقدر على القبيح ورد القاضي عليها [2] :

١ — قالوا إن القادر على الشيء يجب أن يفعله فلو كان الله قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه ونحن مع القاضي أن هذا لا يجب ، اذ ليس كل من قدر على الشيء يجب ان يوقعه لا محالة ، فاحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً والله تعالى قادر على أن يقيم القيامة الآن ، ثم اذا لم تقم الآن لم يمتنع كونه قادراً عليها .

٢ — وقالوا لو كان تعالى قادراً على القبيح فما امنكم منه . اذ يجوز له ان يختاره ويؤثره ، ويجيب القاضي يؤمننّا منه دلالة العدل وهي انه عالم بقبح كل قبيح واستغنائه عنه وحاله في ذلك لا يختلف باختلاف الازمنة والاوقات وليس كذلك حال الواحد منا .

٣ — ومما قالوه انه ما دام الله موصوفاً ابدا بانه عالم بقبح القبيح واستغنائه عنه فان ذلك يحيل وصفه بالقدرة عليه من حيث استحال في ذاته تعالى أن يكون الا بهاتين الصفتين وذلك غير واجب فينا ويختلف حاله فيه عن حالنا ولا يرى القاضي

(١) أنظر ذلك في المغني ١٣٤/٦/١ ، والمحيط ١ : ٨٧ و

(٢) أنظر هذا الشبهات والرد عليها في شرح الأصول /٦٩/ والمغني ١٣٥/٦/١ — ١٤٤ .

في ذلك سبباً لوصفه بعدم القدرة على فعل الظلم اذ لا علاقة لكون القادر قادر على الشيء بامتداد الوقت واختلاف حالة الفاعلين.

٤ — وقالوا إن كونه قادراً على القبيح يقتضي فيه صفة نقص وذم لانه يوجب جواز وقوعه فيجب نفي كونه قادراً عليه ويرى القاضي انه ليس في ذلك ما قالوه اذ كل ما فيه وصفه بكونه قادراً ، وانما يقتضي فيه النقص إيجاده للقبيح واختياره له.

الدلالة على ان الله لا يفعل القبيح [1] :

مع انه تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً فانه لا يفعل ذلك، والدليل عليه انه عالم بقبح القبيح وباستغنائه عنه ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح اصلاً ، فالذي يعلم قبح الكذب وانه غني بالصدق عنه لا يختار الكذب بحال ، ولئن أجاز شيوخ المعتزلة صفة واحدة منها حتى لا يفعل القبيح فان القاضي يحتم اجتماع العلم بالقبيح والغنى لأن من جهل قبح الكذب جاز أن يختاره ، كما أن من جهل أنه غني عنه واعتقد الحاجة اليه جاز أن يختاره .

ويستدل القاضي على ذلك بالشاهد فان الواحد منا اذا استغنى باقتضاء دينه عن غصب مال الغير لم يقدم على القبيح وهو اغتصاب المال . إلا انه يصح أن ينكر البعض صحة قياس الشاهد على الغائب في هذا الموضوع لان الانسان لا يفعل القبيح إلا لجهله بقبحه وحاجته ولا يختار الحسن إلا لجر منفعة او دفع مضرة . بينما لا يصح ذلك على الله الذي لا تجوز عليه المضار والمنافع . الا ان القاضي يرد على ذلك بانه ليس كل افعال الشاهد تعتمد على جلب النفع او دفع المضرة فقد يختار الانسان الحسن لحسنه واذن فان قانون المنفعة ودفع المضرة لا يضطرد حتى في افعال الانسان ، وما دام الامر كذلك فان افعال الله تعالى احرى ان لا ينطبق عليها هذا القانون فيكون فعله تعالى لمجرد الفعل او لنفع غيره ، ولا

(١) أنظر تفصيل ذلك في المحيط ١ : ٩٠ وما بعدها ، شرح الأصول ٧٠ ، المغني ٦/١ ١٧٧ — ١٨٤ ، ٢١٠ .

يقر القاضي ان يكون الدليل على عدم فعله تعالى للقبيح انتفاء الذم عنه لان الامتناع عن القبح يتعلق بالقبيح ذاته لا بما ينتج عنه من ذم أو عقاب . وفي رأي القاضي أن الله تعالى لو جاز أن يفعل القبيح فليس هناك الا احد امرين : أن يفعله ويقبح منه وهو قول المعتزلة او يفعله ويحسن منه وهذا لا يصح .

والحقيقة ان هنالك شبهاً نفذ منها البعض إلى القول بان الله يفعل القبيح ، منها ما تشاهده من انزاله تعالى الالام بالناس فقد ظنوا ان كل الم قبيح وما دام تعالى يفعل الالام فقد صح أن يفعل ما نسميه قبيحاً .

ان القاضي يرد على هؤلاء باصول المعتزلة التي ترى أن الفعل لا يقبح او يحسن بذاته وهكذا فالالم اذا انزل بالعباد او الخلائق على سبيل الاعتبار وبشرط العوض فانه يحسن منه ولا يقبح .

ومنها أن الله خلق ابليس وكثيراً من الاشياء الضارة وهذه شرور وقبائح . الا ان القاضي لا يرى في خلق جسم ابليس وهو الذي حصل من الله شراً . لان الله خلقه لينفعه كما خلق الاخرين وانما يكون الشر بما يقع منه من القبيح . وكذلك الحال في كل حي مؤذ مع ملاحظة اعتبار العقلاء بها في الاحتراز منها مع انها لا تقارن بما يصيب المرء من عقاب في الاخرة .

ومنها ان الله يخلق الصور القبيحة ولذلك يصح منه أن يفعل كل ما هو قبيح ومنه الظلم . ويجيب القاضي بان هذه الصور ليست قبيحة في ذاتها وانما تقبح في عين الناظر لوجوه يراها فيها . ويختلف فيها عن الاخرين . فالسوداء يستحسنها من هو من جنسها وان جاز أن يستقبحها الآخرون .

ويختم القاضي ادلته بعدد من الآيات التي يمتدح الله بها نفسه بنفي الظلم عن نفسه لا لتكون دليلا ولكن للاستئناس بها في هذا الباب . ويلاحظ أن نفي القبيح والظلم عن الله يعتمد اصلا على قاعدة المعتزلة الكبيرة وهي القول بالعدل الالهي . كما تتصل من وجوه كثيرة بنظرية التكليف .

وإذا لم يكن بين المسلمين من ينسب إلى الله فعل القبيح على الحقيقة بل الجميع يتفقون على تنزيهه تعالى عن كل فحشاء او ظلم إلا ان القاضي يلزم اصحاب نظرية الكسب بذلك لانهم يقولون بان الله يخلق الفعل في الانسان وما دام في افعاله ما هو قبيح وظلم فإن الله يفعل القبيح بمقتضى رأيهم هذا وقد انتقد القاضي هذا القول في اماكن متعددة .

ومهما يكن من امر هذا الخلاف بين الفرق الاسلامية ومفكري الاسلام فإن المتصفين منهم لم يجدوا فيه شيئاً كبيراً ، ولذلك فقد حكي عن الامام الانصاري انه سئل هل يصح تكفير المعتزلة لانهم نفوا عنه القدرة المطلقة على كل شيء ؟ فقال : لا لانهم نزهوه ، فسئل عن اهل السنة هل يصح قولهم بقدرته على كل شيء بما فيه فعل القبيح فأجاب لا لانهم عظموه . وقد علق الرازي على ذلك بقوله « والمعنى أن كلا الفريقين ما يطلب إلا اثبات جلال الله وعلو كبريائه إلا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا ينبغي أن يكون هو الموجد لا سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح »[٨] .

ان نفي القبيح عن الله يشمل افعاله جميعاً ، ويوجب أن يكون الله عادلا لا يفعل العبث ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ، ولا يعذب اطفال المشركين في الآخرة ، ولا يكلف دون تعريض للثواب ، واذا كلف فلا يكلف حتى يمكن المكلّف واذا آلم أوجب على نفسه العوض ، وهكذا ولتعدد هذه الابحاث فاننا سنختار منها هنا موضوعين بسبب علاقتهما الوثيقة بنظرية التكليف ولما ثار حولها من مجادلات كثيرة بين المفكرين المسلمين . وهذان الموضوعان هما :

١ ــ الله لا يعذب أطفال المشركين في الآخرة .

٢ ــ الله لا يكلف الناس ما لا يطيقون .

---

(١) تفسير الرازي ١٢ : ٦١ .

لا يصح تعذيب الأطفال في الآخرة :

ذكرنا أن لهذا البحث علاقة بالعدل الالهي من جهة ونظرية التكليف من جهة اخرى ، والمشكلة المعروضة هنا تتلخص فيما يلي : المعلوم ان الله تعالى يعذب في النار المستحقين من المكلّفين جزاء وفاقاً على تركهم ما كلفوا به وفعلهم ما نهوا عنه ، واطفال المشركين لم يبلغوا حد التكليف فما هو مصيرهم ؟ هل يأخذهم الله بذنوب لم يرتكبوها فيعذبهم . ام انهم يدخلون الجنة .

اختلف مفكرو الاسلام فقال الأزارقة من الخوارج حكم اطفال المشركين كحكم آبائهم فهم في النار[١] . وذهب الاشعري إلى جواز أن يعذبهم الله واستدل على ذلك بان الله يوصل اليهم الآلام في الدنيا بالامراض وغيرها ، ولم تتأثر عدالته ولذلك صح أن يفعل ذلك في الآخرة . وحتى على مذهب المعتزلة لا يرى الاشعري ما يمنع من صحة ذلك فما داموا قد اجازوا ايلام الاطفال في الدنيا ليعتبر آباؤهم أفلا يحق له أن يعذبهم في الآخرة ليغيظهم فيها[٢] . ويظهر أن الاشعري احس بما في تقبل هذا الحكم من صعوبة فاراد أن ينقذ شكلية نظرية التكليف فذكر أن الاطفال توهج لهم نار يوم القيامة ثم يؤمرون باقتحامها فمن اقتحمها دخل الجنة ، ومن ابى دخل النار[٣] ، وذهب إلى رأي الاشعري هذا طائفة من المسلمين اطلق عليهم القاضي اسم « بله المجبرة »[٤] ، وتوقف بعض علماء اهل السنة ومنهم الإمام ابو حنيفة إذ قال : لا أدري أهم في الجنة ام في النار وقال محمد ابن الحسن : اني اعلم أن الله تعالى لا يعذب احداً من غير ذنب[٥] ومال الماتريدية إلى رأي المعتزلة فقالوا إن اطفال المشركين في الجنة وهم خدم لاهلها .

---

(١) ابن حزم الفصل ٤ : ٧٣ .

(٢) الابانة للأشعري ٥٦ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) شرح الأصول .

(٥) بحر الكلام النسفي ٣٩ وما بعدها ، ابن حزم ٤ : ٧٣ .

اما المعتزلة فانهم لم يجيزوا تعذيب أحد من غير تكليف واستحقاق ، وقالوا ان اطفال المشركين مخلدون في الجنة .

رأي القاضي :

وتابع القاضي رأي المعتزلة ورد على الحجج التي احتج بها المخالفون ممن يسميهم بالمجبرة وقصد بهم الاشعرية على وجه الخصوص .

وقد بدأ حديثه ببيان حقيقة التعذيب ، والتعذيب هو ايصال العذاب إلى الغير . والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستحقاق والاهانة ولا يكون هذا الا على المكلفين الذين استحقوا العقوبة بمخالفتهم ، ومثل التعذيب في ذلك مثل الثواب الذي لا يناله الا المستحقون من المكلفين . فكما ان الله لا يثيب الا مستحقاً ، وإن كان له ان يتفضل بنعمه على من يشاء فانه لا يعاقب او يعذب الا مستحقاً . وان كان له أن يؤلم غير المستحق لغرض الاعتبار وشرط العوض .

ولو عذب الله الاطفال لكان فعله ظلماً والظلم قبيح لا يجوز على الله وحكمه في ذلك يستوي مع الناس لان احكام الافعال تختلف بقيمتها لا بفاعلها .

وبما أن امور الثواب والعقاب تتعلق بالسمع فقد استدل القاضي على رأيه بأدلة سمعية مختلفة تدور كلها حول نظرية التكليف وتوضح انه لا يصح تعذيب الطفل الا اذا بلغ مرتبة التكليف ، ومكنه الله وقدره ، وكان بحيث يستطيع أن يسمع ويفهم دعوة الرسول ، واخيراً فلا بد له من كسب يجازى عليه ، ومما استدل به قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » والاطفال لم تبعث الرسل إليهم . وقوله « كل نفس بما كسبت رهينة » والطفل لم يكتسب بعد . وقول الرسول « رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ .. » وما دام القلم قد رفع عنه فلا يجوز تعذيبه ، وروي أن النبي حينما سئل عن اطفال المشركين قال « لم يعملوا الحسنات فيكونوا من اهل الجنة ، ولم يعملوا الذنوب فيكونوا من اهل النار ، ولكنهم خدم اهل الجنة » .

وهكذا فإن موقف القاضي يتفق تماماً مع موقف المعتزلة والماتريدية في تخليد اطفال المشركين في الجنة . اما ردوده على من قال بجواز تعذيب اطفال المشركين فمنها ما هو مشترك مع ردوده على من قال بنسبة ما نسميه قبيحاً الى الله ومنها ما يختص بهذا الموضوع . وهذا ما سنذكره هنا خشية التكرار والاطالة . وأكثر هذه الردود مبني على حجج سبق للأشعري أن ذكرها في كتاب اللمع ، ويمكن تلخيصها بما يلي :

١ — إن الولد بمثابة الجزء من ابيه لذلك حسن تعذيبه بذنب ابيه . والحق ان هذه حجة غريبة ولذلك رد القاضي بانه لا ينكر حدوث مشاركته في الإلم عند الاب اذا تألم الابن او العكس الا ان هذه المشاركة معنوية لا مادية لانهما كائنان متغايران ولذلك كان احساسهما متغايراً ايضاً . ونضيف إلى ذلك بأنه اذا صح تعذيب الاطفال في الاخرة لهذا السبب فيجب أن يصح مثله في الدنيا فيجلد الابن بقذف ابيه .

٢ — وقال الاشعري ان ايلام الاطفال في النار كتعذيب آبائهم او أشد إيلاماً ولذلك يحسن لإغاظتهم في الآخرة . ويجيب القاضي بان هذا قد يكون صحيحاً الا انه لا يخرج عن انه تعذيب من لا ذنب له ثم أنه كان يجب أن يصح مثله في الدنيا ويمكن للقاضي أن يضيف بان ايلام الاطفال في الدنيا له وجه حسن هو الاعتبار والعوض ، فلو حلت إغاظة الآباء في الآخرة محل الاعتبار في الدنيا فاين هو العوض عن الآلام .

٣ — وذكر الأشعري وغيره أن الاطفال يؤمرون يوم القيامة باجتياز نار فمن أطاع دخل الجنة ومن أبى دخل النار ، وبهذه الطريقة استوجبوا العقوبة . الا أن القاضي يجيب بأن الآخرة ليست دار تكليف ، ثم إنه كان يجب مثله في أطفال المسلمين لتساوي حالتهم مع حال أطفال المشركين .

٤ — وقالوا إن الله علم من حالتهم أنهم إذا بلغوا كفروا ولذلك حسن تعذيبهم

إلا أن هذا ينطبق على حال أطفال المسلمين فقد يصح من حالهم أنهم إذا بلغوا فسقوا فكان يجب تعذيبهم ، بل وأن تقام عليهم الحدود أيضاً في الدنيا .

٥ — أما إن حكم الأطفال حكم آبائهم في الاسم فيجب أن يكون حكمهم كذلك في التعذيب فإنه ليس صحيحا عند القاضي إذ لا تؤخذ الجزية منهم وتؤخذ من آبائهم وأما منعهم من التوارث والدفن في مقابر المسلمين فذلك لمجرد التمييز بينهم وبين أطفال المسلمين . وأما سبيهم فليس — من قبيل العقوبة وإنما هو امتحان وابتلاء يعوضون عليه أعواضا عظيمة كالحال في الآلام النازلة بهم . وفي هذا الرد يبلغ القاضي أبلغ مدى في التمسك بنظرية التكليف وعمومها .

٦ — أما الأخبار التي يرويها البعض فإن القاضي كعادته يجرح من إسنادها او يعتبرها من أخبار الآحـــاد التي لا تفيد العلم ، أو يفسرها تفسيرا لا يتعارض مع نظريته . من هذه الأخبار ما روي أن النبي لما سألته خديجة عن أطفال لها في الجاهلية قال « لو شئت أسمعتك ضغامهم — أصواتهم — في النار » هذا الخبر خبر آحاد ، ومع فرض صحته فالمراد بالأطفال هنا البالغين لأن العرب تطلق لفظ الطفل أحياناً على البالغ وتحتج بقول الشـــاعر :

عرضت بعـــامر والخيـــل تردى بـــأطفـــال الحروب مشمرات

ومن هذه الأخبار حديث « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه » لقد احتجوا به أن الأطفال بالانتساب إلى آبائهم يصبحون يهودا أو مجوسا أو نصارى . إلا أن القاضي يرى أنه يؤيد نظريته في عدم تعذيب الأطفال أكثر من تأييده لرأيهم فالحديث واضح ان الأطفال على الفطرة التي هي الإسلام وإنهم إنما ينحرفون بواسطة آبائهم . فكيف يجوز تعذيبهم وهم على الفطرة السليمة .

لا يجوز أن يكلف الله المكلّف بما لا يطاق :

يختم المعتزلة عادة بحوث القدرة على الفعل ببيان أنه لا يحسن ورود التكليف بما

لا يطاق . وهذا القول أساس عندهم في توفير عدالة الله وصحة التكليف وامتناع القبح عنه . فما دام الله قد أودع في العباد قدرة على الفعل وحددها بإمكانيات وشروط معينة فإن التكليف يجب أن يكون متفقا مع حقيقة هذه القدرة ومراعيا للشروط التي تعمل بها . فاذا لم يتوفر ذلك في التكليف فان العبد قد كلف ما لا يطيقه . وهذا لا يجوز على الله . وقد عرفت هذه المشكلة بعنوان «تكليف الكافر بالايمان» .

ويتهم المعتزلة الأشاعرة والمجبرة بأنهم لا يرون مانعا من القول بتكليف ما لا يطاق وحتى أنهم إذا لم يصرحوا به فإنه يلزمهم على مبادئهم وأصولهم [(١)] لأن العبد عندهم لا يقدر على الفعل حقيقة ولأنهم يقولون بالإرادة الموجبة للفعل والقدرة المقارنة غير المؤثرة فيه . ونتيجة لذلك فكأن الله هو الذي يوجد الفعل في المكلّف وليس المكلّف هو الذي يفعل فعله . فما معنى التكليف اذن؟ هذا هو التكليف بما لا يطـــاق .

والحق أن الأشعري صرح بجواز تكليف ما لا يطاق من حيث العقل لأنه لم يجد في العقل ما يقبحه ، وذهب إلى مثل قوله الامام الرازي . ولكنه منع من ذلك بالسمع [(٢)] . إلا أن الغزالي وغيره من متأخري الأشاعرة [(٣)] رفضوا التصريح بذلك [(٤)] .

وأنكر النجارية أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق وفرقوا بينه وبين تكليف العاجز إذ قالوا بقبح هذا التكليف الأخير .

ومال الكثيرون من أهل السنة والحديث إلى عدم جواز تكليف ما لا يطاق . ومن الذاهبين إلى هذا المذهب ابن حزم [(٥)] . والطحاوي [(٦)] ومشايخ الماتريدية والحنفية .

---

(١) وقد اعترف بذلك إمام الحرمين الجويني وفصل الغزالي كيف أن الأشعري يلزم حسب أصوله القول بتكليف ما لا يطاق وأنكر عليه ذلك — أنظر المستصفى للغزالي ١ : ٩٨ والعلم الشامخ ٢٢٤

(٢) الخطط للمقريزي ٤ : ١٨٧ .

(٣) تفسير الرازي ٧ : ١٥١ .

(٤) الغزالي : المرجع السابق .

(٥) ابن حزم الفصل ٣ : ٢٤ .

(٦) شرح العقيدة الطحاوية ٣٨٦ .

وظهر في العصر الحديث من يدافع عن رأي الأشعري ، وينكر أن يؤدي قوله بالقدرة إلى تكليف ما لا يطاق ، فقد عقد الاستاذ الشيخ مصطفى جبري فصلا في كتابه « موقف البشر من أحكام القضاء والقدر » [1] . ذكر فيه أن القول بالجبر على مذهب الأشعري لا يؤدي إلى ذلك ، وملخص كلامه أنه لا يسلم بأن كون تكليف العباد — مع أن أزمة المكلفين بيده ومشيآتهم منوطة بمشيئته — تكليف بما لا يطاق . وعلل ذلك بأن قيام العباد بالتكاليف انما تقع في رأي الأشاعرة وخصوصهم بمعرفة الله وتأييده ، وهذا الامتثال بهذه المعرفة ممكن دائما ، وعدم إمكانه بدونها لا يجعل التكليف تكليفاً بما لا يطاق ، لأن العبد يمكنه الإتيان بالفعل لو أراده ، لكنه لا يريده بدون هذه المعونة ، وهكذا فإن من يكون الفعل ممكنا له وهو لا يريده ويقتصر في إرادته إلى الاعانة لا يعد ممنوعا منه ، ولا يكون التكليف فيه تكليفا بما لا يطاق . لأنه مختار في فعله وقادر عليه ويمكن عند إرادته . وهذا في نظره كاف في صحة التكليف وسنرى فيما بعد إلى أي حد وفق الأستاذ مصطفى جبري فيما سعى اليه ، أما الآن فإننا سنعود إلى رأي القاضي ومناقشته لآراء الخصوم .

يرى القاضي ان كل من قال بمقارنة القدرة لمقدورها فقد أجاز على الله أن يكلف العبد بما لا يطيقه [2] ، وذلك لأنها تكون حينئذ قدرة موجبة أو قدرة لا تأثير بالفعل لها ، أي أن العبد كلف ما لا يستطيع فعله ، والقاضي يستدل على رأيه بالعقل ويستأنس بالسمع عليه وذلك بقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » [3] .

ودليل القاضي الرئيسي على رأيه أنه لا جدال في أن القدرة صالحة على الضدين فلو كانت مقارنة للمقدور أي للفعل لوجب أن يوجد بوجودها الضدان معا فيحصل في الكافر ، وقد كلف الإيمان الكفر والإيمان ، في وقت واحد ، وإذا أنكروا أن

(١) موقف البشر ٢١٥ .

(٢) وذلك لأن أحدا من العباد حسب قولهم لا يجوز أن يكون محدثا لتصرفه بل الله محدث له على الحقيقة .

(٣) وأنظر تعليق الرازي على ذلك في التفسير الكبير ١ : ١٥١ .

تكون القدرة صالحة للضدين فان ذلك يحتم أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لأنه لا يقدر إلا على الكفر وقد فعله .

وهنا قد يعترض البعض بأن التكليف بما لا يطاق ليس قبيحا لأنه لا شيء يمنع منعقلا ويجيب القاضي بوجوب قياس الغائب على الشاهد ، ولو أننا تبصرنا في أنفسنا لوجدنا أننا نعلم ضرورة فإنه لا يصح أن نكلف الأعمى بنقط المصحف أو المعقد بالمشي ، ثم نعلم أن قبحه ليس إلا لأنه أمر بما لا يطاق . وهذا الحكم لا يختلف باختلاف الفاعلين فإذا قبح من الشاهد فإنه يجب أن يقبح من الغائب أيضاً .

إن أهم ما يحتج به من أجاز التكليف بما لا يطاق قوله تعالى للملائكة « انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » وهو يعلم أنهم لا يستطيعون ذلك ولذلك فإنهم أجابوا « سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا » قالوا فقد جاز أن يكلف الله الملائكة ما لا يطيقون [1]

وقد تعرض القاضي لهذه الآية بالتفصيل في متشابه القرآن وتنزيه القرآن وشرح الأصول والمحيط من التكليف .

ويمكن أن نوجز رده على الاحتجاج بها ، بأن ظاهر الآية لا يدل على ما يريدونه لأنه علق على الإنباء بما طلبه منهم بشرط أن يكونوا صادقين ، ولم يثبت العلم بذلك قطعا ، فما كان متعلقا بشرط فلا بد من تحقق وجود هذا الشرط فيه وإلا كان التكليف زائلا . [2] ثم إن من المعلوم من حقيقة القرآن أن الله تعالى لم يرد بطلبه هذا تكليف الملائكة على الحقيقة وإنما هو تقريع وتقرير وبيان لعجزهم ، وصيغة الأمر لا يراد بها الأمر دائما ، ثم أن قوله تعالى هذا للملائكة بعد أن علم آدم — الأسماء كلها إنما يقصد به جعله معجزة لآدم ودلالة على ثبوته باختصاصه بمعرفة الأسماء كلها وهو ما لم يعرفه الملائكة [3] .

(١) اللمع للأشعري ٦٨ ، التمهيد للباقلاني ٢٩٤ .

(٢) المتشابه ٣٢ ظ .

(٣) تنزيه القرآن ١٧ .

وقد استغرب القاضي ما عمد اليه النجارية من التمييز بين تكليف العاجز وتكليف الكافر بالايمان وقولهم بقبح الأول وحسن الأخير « فلا سبب يدعو إلى التفرقة بينهما من حيث التكليف وكلاهما لا يقدر على الفعل . وكل ما يميز بينهما ان انعدام القدرة في العاجز هي من قبيل غيره . بينما انعدامها في الكافر هي من فعل نفسه » (١) ولا يرى القاضي فرقا بين أن يفقد المرء القدرة على الفعل بغيره أو بنفسه . فما دام لا يقدر على الفعل فإنه لا يحسن تكليفه به مثله في ذلك مثل من عدم رجله فانه لا يحسن تكليفه بالقيام سواء كان فقد رجله من جهته أو من جهة غيره .

وقد تابع القاضي مناقشته بتفصيل طويل يمكن العودة اليه في محله إلا أننا نريد أن نوضح هنا : أن القاضي يلح كثيرا على منع مثل هذا التكليف لأنه يتعارض معارضة تامة مع الأساس الذي تقوم عليه نظريته من أن التكليف لا يتم إلا بعد الإيجاد والإقدار . والإحياء والتمكين . وإزاحة العلة باللطف وغيره .

وأما محاولة الأستاذ صبري لإنقاذ موقف الأشاعرة فقد كان فيها تكلف كثير لأن معونة الله للمكلفين على أفعالهم هي بمثابة الألطاف التي يمنحها الله لعباده كما يمنحهم سائر النعم الأخرى ، كالتمكين والإعلام والاقدار والتخلية من الموانع كوسيلة لتسهيل قيام العبد بما طلب إليه من أنواع التكليف .

وأما أن الإرادة الموجبة بحد ذاتها كافية لنسبة إمكان الفعل إلى العبد ونفي تكليفه بما لا يطاق . فإنها لا تخرج عن الجبر . ولا تؤدي إلى ما يراد أصلا وهو الابتعاد عن أن تمس الارادة الالهية بقدرة العبد على فعله ، بل إن هذا القول يقع فيما هو أعظم من ذلك وهو الإيجاب على الله أن يفعل ما يريده العباد ما دام يقرر أن العبد إذا عزم وأراد إرادة أكيدة فإن الله يخلق الفعل فيه .

(١) المحيط ٢ : ١٧٨ ب .

الفصل الثالث

المكلَّف الإنسان

البحث الاول

تحديد صفة المكلَّف والشروط التي يختص بها

إن أصناف المكلفين لدى القاضي وغيره من مفكري الاسلام تشمل الناس والملائكة والجن ، ودليل ذلك عندهم جميعا : السمع . وإنما اقتصر القاضي على ذكر المكلف من الناس ، لأنه يغني عن ذكر الآخرين بسبب تشابه شروط التكليف.(١)

والشروط التي يضعها القاضي والمعتزلة عموما للمكلف لا تختلف كثيراً عن الشروط التي يضعها سائر رجال العقائد الإسلامية ، إلا أن ماهية هذه الشروط تختلف لدى كل مفكر عن المفكر الآخر . فإذا اشترطوا العقل كان له عند القاضي وظيفة خاصة ، وإذا اتفقوا على شرط القدرة اختلفوا في طبيعة الأعمال التي تستطيع أداءها .

وقد اشترط القاضي في المكلف شروطا ثلاثة تستهدف تمكين المكلف من فعل ما كلف به ، وهذه الشروط هي :

١ ـ القدرة على فعل ما كلف به أو تركه ، فإذا زالت القدرة زال التكليف ، وإنما اشترط القاضي القدرة لأن الأفعال عنده وعند المعتزلة من مقدورات العباد ، ويمكن اعتبار الارادة والكراهة مما لا بد من وجوده لتمام استطاعة العبد ، لأن الفعل إنما يكون بالقدرة بعد الإرادة المتصلة بالدواعي والصوارف ، وإذا كانت القضية

(١) المحيط ٢ : ٢٤٨

متعلقة بالدواعي والصوارف، فيجب أن تكون لدى الانسان شهوة القبيح والنفرة عن الحسن، كيما تثبت المشقة التي هي من شروط التعريض للثواب.

ولا تكون القدرة قدرة على الفعل حقا، إلا إذا زالت الموانع عن المكلف. والموانع عن الأفعال على أشكال: فمنها ما يضاد الفعل على وجه لا يصح منه دفعه، وهو المنع الحقيقي، وقد يكون المنع بفقدان العلم الذي لا بد منه في إيقاع الفعل على وجه دون وجه، ومن أشكال المنع العجز الذي قد يطرأ على المكلف فيبقى أو يزول.

وحتى يكتمل عمل القدرة والتمكين يجب زوال الالجاء، وهذا ضروري لإثبات تردد الدواعي والصوارف وإثبات الاختيار الذي هو شرط الفعل. والإلجاء إما أن يكون بالمنع والحيلولة تماما بين المكلف وبين قدرتـــه، أو يكون بأن يستغني المكلف عن القبيح استغناء مطلقا لأنه لا يختلف حينذاك عن حال الملجأ إلى فعل الحسن.[1]

اختلف شيوخ المعتزلة فيما يتعلق بصحة تكليف المستغني عن القبيح. فلم يعتبره أبو علي بمنزلة الملجأ ولذلك لم يقبح عنده التكليف مع وجوده، أما القاضي وأبو هاشم فعندهما أن الاستغناء عن القبيح بالحسن بمنزلة الإلجاء، لأن ما حصل بصفة الإلجاء عندهما يكون في حكم الممنوع من خلاف ما يحاوله، وكذلك في هذه الحالة. وإنما اعتبراه كذلك لارتفاع المشقة التي لا بد منها في التكليف.

٢ — وجود الآلات التي يحتاج إليها المكلف للفعل، ويعد هذا الشرط من كمال القدرة ويتعلق بها، ويعتبر وجود الآلة من باب إزاحة العلة، وحصول المكلف على الآلات يتم بإحدى طريقتين: فإما أن تخلق له، إذا لم يكن هناك سبيل للعبد لتحصيلها، أو أن يمكنه الله من الحصول عليها. ويشترط في هذه الحالة أن يكون للمكلف نوع من الصلاح في تحصيله للآلة، فإذا استوى فعل الله أو فعله لها، منحه الله إياها، ويعتبر هذا منتهى الدقة في التقيد بنظرية التكليف، وإذا كان الأمر مشروطا بوجود الآلة لم يتم التكليف إلا إذا حصل وجودها، كقولك لآخر: ارم إذا وجدت قوسا.[2]

(١) المحيط ٢ : ٢٨٣ أ.

(٢) المحيط ٢/٢٥٧ ب.

٣ — أن يكون المكلف عالما بما كلف به أو متمكنا من العلم به، ليستطيع الفعل أو الترك، وإذا كانت العلوم تنقسم إلى ضرورية واستدلالية، فإن الله تعالى هو الذي يخلق في المكلف العلوم الضرورية، ونعني بها المبادىء العقلية وأصول الأخلاق، كقبح القبيح وحسن الحسن، وهذا ما يطلق عليه القاضي اسم كمال العقل. أما العلوم المكتسبة فقد أوجب الله على نفسه أن ينصب الأدلة عليها، وهكذا تتهيأ للمكلف جميع وسائل اكتساب المعرفة عندما يتاح له النظر فيها، بعد أن عرف بكمال عقله المخلوق له من الله لزوم النظر لتجنب الضرر والقبيح.

إن المكلف آنذاك يستطيع أن يحصل جملة المعارف وهي: العلم بالأفعال التي كلف بها وبصفاتها وبالوجوه التي معها تقع، والعلم بالمكلف وصفاته وحكمته، والعلم بما يستحقه المكلف بالأفعال التي كلف بها من منافع ومضار. « فجملة العلوم الواجبة على المكلف يتحصل له بعضها بالضرورة، وبعضها الآخر بالنظر والاستدلال، ومن هنا لم يصح تكليف الأطفال ولا الحيوانات، لأنه لم يكتمل لديها العقل الصالح للتكليف »[1].

وهنا قد يتساءل المرء، ألا يجب أن يشترط لصحة التكليف قبول المكلف، خاصة وأن في التكليف مشقة، وبعداً عما تشتهيه النفس وقرباً مما تكره، إن القاضي لا يعتبر قبول المكلف شرطا لصحة التكليف، فسواء رد المكلف التكليف أو قبله، أو أساء الاختيار في الفعل، فإن التكليف واقع. وذلك لأن الثواب الذي يعرض المكلف له بالتكليف يقع من العظمة بحيث لا يمكن أن يتصور المرء من عاقل أن يرده.

كذلك لا يشترط القاضي اللطف، فقد يعلم الله من حال المكلف أنه لا لطف له، وإن كان من المعلوم أن الله يفعل اللطف بمن يعلم أن فيه صلاحا له، إلا أنه لا يجري مجرى القدرة والتمكين « لوجوب هذه الأمور في المكلفين جميعا

(١) وقد رد القاضي على من استدل على تكليف الحيوانات بالآية « وما من دابة في الأرض إلا أمم أمثالكم ... » بأن المقصود بالامم الانس والجن دون الحيوان (متشابه القرآن: ٩٥ ظ والتنزيه: ١٤٩) وعاد في المحيط فقال انها تحشر في الآخرة. ٢: ٢٧٨ ب.

«وعدم وجوب اللطف» . [١]

فاذا ما تكاملت هذه الشروط في الإنسان كان لا بد أن يكلف وإلا كان عبثا منه أن يخلقه كذلك ولا تكليف ، ثم إن في خلقه على هذه الصورة مع انعدام التكليف إغراء له بالقبيح ، بعد أن خلق له شهوة القبيح وأعلمه بقبحه والنفرة عن الحسن وأعلمه بوجوبه ؛ فصار امتناعه عن القبيح مع الشهوة شاقا فكان لا بد أن يعرضه للنفع .

ولكن ألا ينقض هذا أحد أصول معتزلة البصرة — ومنهم القاضي — بأن التكليف تفضل لا واجب على الله . لقد تعرض القاضي لهذا الموضوع ، وأشار إلى أن هذا لا ينفي أن التكليف تفضل من حيث أن الله يجوز له أن لا يكلف المرء بأن لا يجعله على هذه الأوصاف ، ومن حيث أنه يصح له أن يخل بهذه الشروط ، كأن يخرج العاقل من صفة المكلف فلا يكلفه [٢] . فالتكليف اذن لا يجب ابتداء ، وإن كان لا بد من حصوله إذا تكاملت هذه الشروط ، وقد أوضح ابن متويه — تلميذ القاضي — الفرق بين هذين الحالين — على النحو التالي : في الحالة الأولى ينصرف الذم إلى أنه تعالى لم يفعل الواجب عليه ، وفي الحالة الثانية ينصرف الذم إلى أنه تعالى جعل المكلف على هذه الشروط ولم يكلفه . [٣]

ولما كنا قد تناولنا موضوع المعرفة التي يجب أن يحصلها المكلف كشرط لتكليفه أثناء حديثنا عن الإعلام ، كانت الآلات التي يشترطها القاضي لكمال القدرة يعني بها الآلات الجسدية وهي إلى بحوث التشريح أقرب ، فإننا سنهتم في هذا الفصل بمعرفة ماهية الإنسان واستطاعته على الفعل والشروط التي لا يستطيع أن يعمل بدونها : من قدرة وإرادة ولطف إلهي ، مع بيان رأي القاضي في الصلة التي تربط بين الإرادة والقدرة الإلهيتين ، وبين الاستطاعة الإنسانية ، وما يترتب على ذلك من بحوث في حرية الاختيار ، وخلق الأفعال ، والقضاء والقدر .

(١) المحيط ٢ : ٢٦١ أ
(٢) المحيط ٢ : ٢٨٢
(٣) المرجع السابق

البحث الثاني
حقيقة الإنسان

إن الانسان هو الهدف الذي يتوجه إليه التكليف ، والمحور الذي تدور حوله معظم نظريات الكلاميين والفلاسفة ، لذا كان لا بد من بيان موقف القاضي من الآراء المختلفة التي قيلت حول هذا الموضوع .

وأظن أن لنا أن نتساءل مع القاضي ، هل الانسان مجرد هذا البناء الجسمي الذي نشاهده ونحسه ولا شيء وراءه ، أم أن حقيقته شيء آخر وهذا الذي نشاهده وعاء او محل للتدبير والتصرف أم أن الإنسان أخيراً لا هذا ولاذاك وإنما هو شيء مؤلف منهما ؟

وإذا كان الإنسان مؤلفا من عنصرين فهل كلا العنصرين ماديان أم أن أحدهما مادي والآخر روحي ؟ ثم كيف تم الصلة بينهما ؟ وهل هذه الصلة عرضية لاختلاف جوهريهما ، أم أنها صلة حقيقية لكونهما معاً يؤلفان موجودا واحدا؟

اختلفت إجابات الفلاسفة والكلاميين على هذه التساؤلات ، وكان كل رأي يتسم بطابع الفلسفة العامة للمفكر ونظرته إلى الكون والوجود والانسان .

وقد ورد في القرآن والسنة ألفاظ متعددة للدلالة على معنى الإنسان ، وورد فيهما أسماء لأشخاص معينين كالانبياء وغيرهم ، كما احتويا على تعبيرات تشير إلى

تركيب الإنسان ، وإلى النفس والقلب والعقل ، من حيث هي تتعلق بالوجود والمعرفة الإنسانية . وقد سمحت هذه الآيات لوجهات نظر متعددة حول طبيعة الإنسان مما تعرضنا له بالتفصيل في كتابنا (الدراسات النفسية عند المسلمين) ، لذا فإننا لن نفصل في الحديث عنها مكتفين بالإشارة إلى أهم الاتجاهات التي كانت سائدة بين الكلاميين وموقف القاضي منها .

فمن مفكري الإسلام — ومنهم القاضي — من ذهب إلى أن الإنسان ليس إلا هذا الجسد المشاهد المحسوس المبني بنية مخصوصة ، أي على هذه الصورة التي نراه عليها .

ومنهم من ذهب إلى أن حقيقته ليست هذا الجسد بل هي جوهر آخر مادي أو روحي : قال النظام موافقا الفلاسفة الطبيعيين : إن جوهره مادي ، وذهب معمر متفقا مع الفلسفة الروحية التي يتزعمها أفلاطون إلى أن جوهره روحي

ومال البعض إلى اعتبار الإنسان كائناً مركباً من هذين الجوهرين : الجسم والروح — أو النفس — ثم اختلفوا في تحديد الصلة بين هذين العنصرين ، فذهب معظم المعتزلة — ومنهم أبو الهذيل — إلى اعتبار هذه الصلة عرضية بسبب اختلاف الجوهرين ، متفقين في ذلك مع بعض فلاسفة الإسلام واليونان ، وقال بعضهم إن الصلة بينهما حقيقية ، أي انهما معاً يؤلفان الانسان كما ندركه ولا انفصال بينهما ، وهذا القول يتفق مع رأي أرسطو في الإنسان .

ولئن اقتربت هذه الآراء أو ابتعدت عن نظريات سابقة في الفلسفة اليونانية أو غيرها ، فليس معنى ذلك أن متكلمي الإسلام أخذوا ذلك عن هؤلاء ، لأنه يمكننا أن نرجع وجهات نظرهم المختلفة إلى أصول إسلامية من القرآن أو السنة ، وقد يكون أثر اليونانيين ظاهرا في صياغة الآراء وتنظيمها مما نجد له مثيلا في جميع الآراء التي تنحو نحوا معينا ماديا أو روحيا . [1]

وسنعرض فيما يلي لتعريف القاضي للانسان ، ورأيه في حقيقة تكوينه .

(١) الدراسات النفسية عند المسلمين ٨

حد الإنسان وماهيته :

في رأي ابي الحسن ان لفظ الإنسان أوضح من أي تحديد له ، لأنه يعرف بالضرورة وبالإشارة إليه ، وقد حده بما يناسب رأيه هذا فقال : « إن الإنسان هو الجملة التي نشاهدها لا أنه شيء خارج عنها أو شيء بداخلها ، وأوضح دليل عليه هو الإشارة إلى هذه البنية المخصوصة » ؛ [1] ويمكن تلخيص أدلة القاضي على أن الإنسان ليس إلا هذه الجملة المشاهدة بما يلي :

١ — الإنسان يعرف نفسه مفكرا ومعتقدا وقادرا ، وهذه الصفات تثبت لهذه الجملة الحية المشاهدة من الإنسان ولا ضرورة لافتراض جوهر آخر وراءها .

٢ — إن الإنسان مكلف ، والمكلف لا بد أن يكون قادرا على ما كلف به ، والقادر لا بد من كونه حيا ، وحكم القادر صحة جملة الحي ، ولا يثبت ذلك إلا في هذه الجملة ، فالتكليف موجه إليها ، ولم يخاطب الله بالتكليف جوهرا آخر غير هذه الجملة المحسوسة .

٣ — إن التكليف يترتب عليه أمر ونهي واستحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب ، وكل هذه الأمور تتوجه إلى جملة الكائن الإنساني ، ولو كان الانسان غيرها لوجب توقف العلم بثبات أحكام التكليف على العلم بما يقوله البعض من النفس وغيرها ، ولا شيء من ذلك .

٤ — لو كان هنالك ما يرجع إليه لتحديد معنى الإنسان غير هذه الجملة المشاهدة لكان هذا الأمر منفصلاً عن الانسان ، أو متصلاً به بالمجاورة أو المداخلة أو على الحلول ، وكل هذه احتمالات لا صحة لها عند القاضي ، ولذلك فليس يثبت إلا هذه الجملة .

٥ — وأخيراً فإن السمع يدل على ذلك ، والله تعالى يقول في الإنسان « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا

(١) المحيط ٢ : ٢٥٠ أ

النطفة علقة ...» وهكذا فالإنسان كما توضح هذه الآية ليس إلا ما يتردد بين هذه الأحوال من كونه علقة أو مضغة أو عظما ... وكل ذلك لا يزيد على هذه الجملة المشاهدة .

وهذا يعني أن القاضي في هذا الموضوع مادي لا يثبت شيئا آخر خلاف الجسم الإنساني بتركيبه الخاص ، ولفظ النفس — في رأيه — لايعني أكثر من الإشارة إلى الإنسان ، فهو لا يثبتها جسما لطيفا كما فعل النظام وغيره ، ولا يعترف بها جوهرا روحيا كما فعل الغزالي ومعظم فلاسفة الإسلام ، أما الروح فهي النفس والريح ، وهي لا تدخل في تحديد معنى الحي ، مثلها في ذلك مثل الدم في أن الحياة تحتاج إليه ومع ذلك فإنه لايعد من جملة العناصر التي تحدد مفهوم الكائن الحي.[1]

وحتى يكتمل تحديد معنى الإنسان لا بد في رأي القاضي من أن نذكر أنه مركب من بنية مخصوصة ، خلافاً لما ذهب إليه أبو علي من الاكتفاء بالقول بوجود البنية عامة ، وعلى ذلك فلا يصح تحديده بمجرد قولنا أن الإنسان هو الناطق الحي المائت ، لأنه لو خلق الله الحيوان على بنية الجماد وأكمل عقله لما سمي إنسانا ، ثم إن الجن والملائكة تنطبق عليها أوصاف الحياة والنطق والموت ولا تعد بشراً ، لأنها لم تبن البنية المخصوصة التي عليها الإنسان .

ذكر آراء الكلاميين ورد القاضي عليها :

ذكر القاضي عن النظام أنه كان يقول بأن الإنسان هو الروح ، وهي مكونة من أجسام بسيطة قد شابكت الجسد مشابكة المداخلة ، فهي ليست عرضا لأن الأعراض حسب أصوله لا تصح إلا على الحركات وهذه الروح هي الحياة نفسها .

وذكر شارح المواقف قول النظام هذا على صورة أخرى نقلا عن الشهرستاني فقال : «وإن ما نسميه أنا أو نفسي هو عند النظام أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل وتبدل

(١) المغني ١١ : ١٩٣ ، ١٩٥ ، المحيط ٢ : ٢٥٦

حتى إذا قطع عضو من أعضاء البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء على سائر الأعضاء »

وذكر القاضي القول نفسه عن أبي بكر الأخشيد « إن الإنسان جسم رقيق ينساب في هذا الكثيف ويتشكل شكله حتى في كل عضو من أعضائه شيء ما قد جعله إنسانا ، فإذا قطع عضو من أعضائه تقلص عنه ما فيه فإذا امتنع التقلص مـــات ».[1]

فالنظام كما نرى يعد الروح عنصرا مادياً مغايرا لعنصر الجسم ، وهذا قريب من مذهب أهل الذرة : ديموقريطس ، يوقيبوس ، وأبيقورس ، القائلين بمادية النفس [2] ، وإن كان يعتمد على المصدر الإسلامي من وجه آخر على اعتبار أن القرآن يميز في التعبير بين الروح والنفس والجسم ، وهذا القرب من مذهب أهل الذرة هو الذي جعل الشهرستاني ينسب رأي النظام إلى الفلاسفة الطبيعيين من اليونان [3] ، إلا أن النظام في الحقيقة كان أقرب إلى الرواقيين في أن النفس أجسام لطيفة سارية في البدن وأقرب إلى أفلاطون في الصلة العرضية مع الجسم . وقد أضاف القاضي إلى تهمة الشهرستاني تهمة أخرى هي أن مذهبه من حيث جعل جملة الإنسان في حكم القالب لهذه الروح البسيطة يشبه مذهب القائلين بالتناسخ لولا أنه لم يجز انتقال الروح في الأجسام . لكن تهمة القاضي هذه تلحق معظم الإسلاميين وخاصة القائلين بتميز الروح عن الجسم على أساس أن الروح جوهر خاص يشكل قالباً للبدن ، ولا تتعلق به .

ينكر القاضي قول النظام بأنه لا مجال لإثبات الروح أمرا مخالفا لهذه الحياة التي تحل الجملة ليس على أنها جسم بل على أنها عرض ومعنى توجد بوجوده ، وشبهته على ما يرى «حصلت من أنه رأى أن الحي لايبقى حيا ، إلا بعد ثبات الروح فيه فظن

(١) انظر الملل والنحل ١ : ٥٥ ، والفرق بين الفرق ١١٩

(٢) لرأي القاضي في الانسان أنظر المحيط ٢ : ٧٥٢ ، المغني ١١ : ١٩٨

(٣) نادر ٢ : ٧٨ — ٧٩

أن الإنسان هو ذلك بعينه ». وفي رأي القاضي أن هذا لا يعد دليلا على وجود الروح لأن الإنسان لا يبقى حيا بعد فصل الرأس وغيره ، وليس ذلك مما تختص به الروح. بالإضافة إلى أن الذي يحس ويشعر هو الجملة نفسها وليس الروح البسيط الذي يثبته النظام . يدل على ذلك أن الحواس إذا فسدت لم تدرك المدركات بها ؛ ولو كان الإنسان هو الروح والشخص مجرد قالب وهيكل لوجب أن لا يؤثر في الإدراك فساد الحواس . [١]

أما بالنسبة لابي الهذيل فيظهر أن القاضي لم يجد ضرورة للرد عليه لأنه أقرب إلى رأيه، ومجمل قول العلاف في الإنسان «إنه هذا الجسد الظاهر المرئي الآكل الشارب وحياته غيره»، إلا أن الخلاف بينهما أنه على ما روى أبو القاسم البلخي عنه يرى أن الحياة يمكن أن تكون عرضا أو جسما ، بينما لا يرى القاضي في الحياة إلا أنها عرض. إن أبا الهذيل يقارب في قوله هذا فريق الأطباء من اليونانيين وخاصة جالينوس الذي يرى أن الحياة ليست أكثر من تناسق مختلف أجزاء الجسم .

وروى القاضي أن بشر بن المعتمر كان يقول : « إن الإنسان هو مجموع هذا الجسد الظاهر وما فيه من الروح أو بعبارة أخرى أن البدن هو حي بالروح والروح هي الحياة» فابن المعتمر اذن يميز بين عنصري الجسم والروح إلا أنه لا يجعلهما مستقلين ولا يجعل الصلة بينهما صلة عرضية بل هي صلة جوهرية وثيقة أقرب إلى قول أرسطو بالصلة بين النفس والجسم أو الصورة والمادة . وقد حكي قريب من هذا القول عن هشام بن الحكم غير أن الفرق بينهما أن بشرا جعل الجسد والروح حيين يعملان معاً ؛ بينما يرى هشام أن الجسد موات وأن الروح وحده هو المدرك الحي .

ومن رأي القاضي أن شبهة بشر وهشام ومن تابعهما أنهم رأوا أنه لا يتم كون الإنسان حيا إلا بالعنصرين فجمعوا بينهما ، وقد سبق للقاضي أن أوضح أنه ليس من الضروري أن يعد في جملة الحي كل ما لا يتم معنى الحي إلا به. وقد وجه لأصحاب

(١) المغني ١١: ١٩٨ ب

هذا الرأي انتقادات متعددة . أما هشام بن الحكم فيلزمه حسب نظريته في أن الجسد موات أن لا يصح إدراك المدركات بهذه الحواس ، وأما ابن المعتمر فإنه يلزمه وجوب وقوع الفعل من كل من الجسم والروح لأنهما حيان متجاوران أي أن الفعل يقع من قادرين لكل منهما داع وقصد ولا يصح على مذهب القاضي أن يوجد المقدور من قادرين .

وقد انتقد القاضي ثلاثة آراء متشابهة هي :

١ — قول الفوطي بأن الإنسان هو الروح ، وأنه جزء لا يتجزأ ، محله القلب .

٢ — قول معمر بأن الإنسان هو الروح ، وأنه عين لا ينقسم ولا يوصف بحركة أو سكون أو ما يوصف به الجسم عموما ، وأنه لا يحتاج إلى مكان ، وأنه يدبر هذا البدن .

٣ — رأي الأسواري وهو مشابه للرأي الثاني في أن الإنسان هو الروح ، وأن محله القلب ، وأنه لا يدخل تحت الإدراك ، أو أنه عين لا ينقسم ولا يوصف بصفات الأجسام ، وقد يجعله جزءاً لا يتجزأ ويجعل له مكانا معينا هو القلب .

ورد القاضي على هؤلاء جميعا يعتمد على مشكلة العلاقة بين هذين الجوهرين المتميزين تميزا كاملا ، إذ أن التعلق في رأيه إما أن يكون بالحلول وهو حال الأعراض ، أو يكون بالمجاورة وهو حال الجواهر ، أو يكون بالقدرة على التدبير وأن لم يحله البتة وهذا مما يختص به الله تعالى وحده .

إن أصل شبهة الفوطي ما لاحظه من اختصاص الارادة بالقلب ، فظن أن الحي المريد هو معنى في القلب ، ولا يرى القاضي صحة هذا التعلق من الروح بالجسم ولو كان هذا الروح جزءاً لا يتجزأ ، بالإضافة إلى أن اعتبار القلب هو

(١) فيدون ٨٥ — ٨٦

المصرف لجملة الإنسان يقتضي صحته أن يبتدىء الشعور والاحساس في أطراف هذه الجملة وأن تحصل الحركات فيها . ويمثل ذلك رد على قول الاسواري. ولانعلم ما هو الخطر في صحة أن يحصل الإحساس في أطراف الجسم ، [1] إذ لا يمتنع أن يكون التنبيه في الأطراف والأمر بالرد عليه من المركز العصبي .

وقد اختلف القاضي مع معمر الذي كان أقرب إلى رأي فلاسفة الإسلام في روحية النفس في صحة أن يكون الروح خارج الجسم ويقوم بتدبيره، وبنى رده على أمرين : أولهما أن مثل هذا التدبير مما يختص به الله إذ هو الوحيد الذي يصح منه تصريف دون أن يحل فيه ، وسبب ذلك أنه قادر لذاته يجوز منه اختراع الأفعال في المحال ،ليس والإنسان كذلك ، والثاني أنه لا يمكن أن نتصور أعراضه لا تحل في محال ،وهذا يعتمد كما ترى على قوله بأن الحياة عرض ، وأن العرض لا يوجد منفصلا عن الجسم [2]

---

(١) المغني ١٢ : ١٩٨

(٢) المغني ١١ : ١٨٧ آ

البحث الثالث

القدرة [1]

ذكرنا أن أهم شرط من شروط المكلّف أن يكون ممكّنا من فعله قادرا عليه مستطيعا اداءه على الوجه الصحيح ، ولا تكون هذه الاستطاعة إلا بالقدرة والإرادة ، ولما كانت القدرة على الفعل هي الأساس الأول لأن انعدامها مع حصول الإرادة لا يوجد الفعل ، لذلك قدمنا بحث القدرة على أن نتبعه بالحديث عن الإرادة .

وكون الإنسان قادرا على فعله أو عدم قدرته ، وكونه قادرا بقدرة أو قادرا بمعنى أنه صحيح الجسم ، وكون القدرة متقدمة على الفعل أو مقارنة له ، مؤثرة فيه أو غير مؤثرة ، كل هذه الموضوعات كانت مدار نقاش شديد بين الفرق الإسلامية المختلفة لصلتها بالقدرة الالهية من ناحية ، وبالعدل الإلهي ، ونظرية التكليف واستحقاق الثواب والعقاب أو المدح والذم من ناحية أخرى .

وكان اختلاف الإسلاميين أساسا بين اتجاهين : أحدهما ينادي بقدرة الإنسان على فعله أي بقدرة متقدمة صالحة للضدين دون أن يرى في ذلك نقضا لقدرة الله أو تقليلا لأثرها ، لأنه هو الذي منح الإنسان هذه القدرة ، ويتزعم المعتزلة هذا الاتجاه . والثاني يقول بأن الإنسان لا يقدر على فعله وإنما هو مجرد محل للقدرة الإلهية . ويتزعم هذا الاتجاه جهم بن صفوان .

---

(١) يطلق القاضي على القدرة أسماء مختلفة، منها: القوة والاستطاعة والطاقة ، الا أنه لم يجز اطلاق لفظ الطاقة على القدرة الإلهية لأنها تتضمن المشقة .

ثم ظهرت اتجاهات متوسطة تقترب ناحية المعتزلة حينا وناحية الجبر أحيانا أخرى . وكان من أهم هذه الاتجاهات مدرسة الأشعري التي تميل إلى القول بوجود إرادة إنسانية تقف عند حدود العزم على القيام بالفعل، على أن تقوم القدرة الإلهية بعد ذلك بخلق الفعل عن طريق خلق قدرة موجبة مقارنة في الإنسان تكمل العمل ؛ وهذا ما عرف باسم نظرية الكسب التي بدأها الأشعري وطورها تلاميذه من بعده . [1]

وقبل أن نبدأ تفصيل البحث نود أن نشير إشارة عابرة إلى العلاقة بين القدرة والإرادة وكيف أن كلا منهما يختلف عن الآخر ، فإذا كانت القدرة هي الصفة التي تؤثر في إيجاد الفعل أو عدمه، أو كانت على حد تعبير القاضي هي التي تخرج الشيء من العدم إلى الوجود، فإن الإرادة هي الصفة التي تؤثر في الاختصاص بوقوع الفعل على وجه معين ، [2] وعلى ذلك نستطيع أن نعرف القادر بأنه الموصوف بصفة يصح منه معها أن

---

(١) أشار ابن حزم إلى اختلاف الناس في القدرة على النحو التالي :

— ذهب طائفة إلى أن الانسان مجبر على افعاله وأنه لا استطاعة له أصلا وهو قول جهم ابن صفوان وطائفة من الازارقة (يقول ابن حزم : خطأ هؤلاء بالحس والنص واللغة).

— وذهب طائفة أخرى إلى أن الانسان ليس مجبرا وأثبتوا له قوة واستطاعة بها يفعل ما اختار فعله . ثم افترقت فرقتين، احداهما تقول: ان الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه البتة، ومن هؤلاء النجار والأشعري والبرغوث والمريسي وأبو عبد الرحمن العطوي وجماعة من المرجئة والخوارج وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير . والثانية تقول: ان الاستطاعة قبل الفعل، ومن هؤلاء المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن شبيب وموسى عمران وصالح قبة وجماعة من الخوارج والشيعة . ثم افترقوا، فقال بعضهم: الاستطاعة للفعل ولتركه ومنهم ابن المعتز وضرار وعبد الله بن غطفان ومعمر بن عمرو وغيرهم. وقال أبو الهذيل : لا تكون الاستطاعة مع الفعل البتة ولا تكون الا قبله وتفنى مع أول وجود الفعل. وقال النظام والاسواري والاصم : ليست الاستطاعة الا نفس المستطيع والعجز ليس إلا العاجز . وقال النظام : العجز آفة دخلت على المستطيع .

ابن حزم الفصل ٣/٢٢ .

(٢) المغني ٦ : ٨٩ ، وذكر صاحب المواقف أن القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة، وقيل ان القدرة ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة . والمراد بالمبدأ الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادىء لأفعال مختلفة لكنها بعيدة .

يخرج المعدوم إلى الوجود باختياره، وذلك أثر القدرة-وعلى هذا النحو يمكن تعريف المريد، بأنه الموصوف بصفة يصح معها أن يخصص ذلك الأثر بوجه دون وجه ووقت دون وقت. وهذا ما جعل الكلاميين يتفقون على اصطلاح ، هو قولهم إن القدرة عامة والإرادة مخصصة ، بمعنى أن نسبة القدرة هي إلى الضدين سواء، فكما يقع بها هذا الفعل يمكن أن يقع بها الفعل الآخر. فلا بد من مخصص وإلا لزم ترجيح أحد الفعلين على الآخر دون، مرجح والقدرة لا يمكن أن تكون مرجحا لاستواء نسبتها اليهما ، وكذلك فالعلم لا يرجح لأنه يتبع وقوع الشيء ، فلم يبق إلا أن الإرادة هي المخصصة . ونخلص إلى نتيجة هي أن تأثير القدرة بهذا الوصف فرع على تأثير الإرادة، وهذا ما عبر عنه الكلاميون بقولهم «إن القدرة للإيجاد والإرادة للتخصيص».

إثبات القادر قادراً بقدرة هي غيره :

إن القاضي يثبت الواحد منا قادرا ويثبته قادرا لمعنى هو القدرة ، وذلك ليصح التمييز بينه وبين الله تعالى الذي هو قادر لذاته لا لمعنى .

والذي يدل على أن أحدنا قادر عند القاضي هو الضرورة والمشاهدة ، وعلى طريقة إثباته للأعراض. وملخص هذا الدليل أن كلا منا يعلم أن الفعل يصح من الحي عند سلامته من الموانع ويتعذر على آخر مساو له في السلامة من الموانع ، وإذن فلا بد من أمر تقع به المفارقة بين هاتين الجملتين ، وليس ذلك إلا لكون أحدهما قادرا دون الآخر .

ويضرب القاضي مثالا على ذلك بحال الصحيح والمريض المعتل ، فهما متساويان في جميع الصفات ويختص الصحيح بصحة الفعل دون المريض لزوال قدرته على الفعل في ذلك الوقت بسبب اعتلاله . [1]

إن تسمية الواحد منا بالقادر تلحق جملة الجسم لا بمعنى حلول القدرة في كل جزء منه ، ولا يريد القاضي أن يعارض الأشعري في قوله هنا وإنما هو يتحدث

---

(١) المحيط ٢ : ١٦٥ ، ٢ : ١٦٨

عمن يقول من المعتزلة بأن القادر هو محل القدرة . أما صحة كون القدرة متعلقة بجملة الحي لا بأجزاء معينة منه فترجع إلى ما يلي :

١ ـ إن صحة الفعل من الإنسان أو الحي عموما هي الطريق الذي يثبت به كونه قادرا ، وهذا الحكم يرجع إلى جملة الحي دون الأجزاء والأبعاض ، فيجب أن يكون المختص بهذه الصفة جملة الحي كلها .

٢ ـ إن القادر تتعلق به الدواعي التي تدفعه إلى الفعل ، والدواعي لا تختص إلا بالجملة .

وكما لا نستطيع أن نقول إن العالم محل العلم وإلا لم يصح منه الفعل المحكم، كذلك لا يجوز أن نقول إن القادر محل القدرة .

ولكن ما هي القدرة، أهي مجرد الصحة أم هي الطبائع أم هي الحياة، أم أنها أمر آخر وراء ذلك ؟ اختلف مشايخ المعتزلة في هذا، فذهب بعضهم ومنهم أبو الهذيل إلى أن القدرة معنى أو عرض زائد على الجسم والصحة وسلامة الأجزاء ، فقالوا إن القدرة معنى يخلقه الله تعالى في جزء من الجسم المبني بنية مخصوصة فيجب كون الجملة على حال القادر ، ثم يصبح منها الفعل بعد ذلك لاختصاصها بحالة القادر .

وذهب البغداديون وثمامة وبشر وغيلان إلى أن القدرة ليست أمرا زائدا على الجسم كعرض أو معنى غيره ، بل هي على حد قول ابن القاسم الكعبي بنية مخصوصة في الجسم الحي ، وإلى هذا ذهب أبو الحسين والملاحمي . وقد فسر الملاحمي معنى البنية المخصوصة الواردة في قول الكعبي بأنها « اعتدال مزاج الأعضاء ... ونسميها صحة البدن ومتى بني البدن هذه البنية فإنه يحصل من مزاج هذا جملة واحدة فذلك هو القدرة في الشاهد » (١) ، والحقيقة أن هذا القول هو قول الأشعري وابن حزم أيضا ، ويظهر ذلك من تصريح الأشعري بأن « القدرة

(١) الملاحمي : الفائق ١٨٦

عبارة عن القوة المنبثقة في أعضاء الحي المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات » ، كما يبدو في قول ابن حزم إذ أنها لا تزيد عنده على سلامة الجوارح وارتفاع الموانع (١) .

بالاضافة إلى مذهب البغدادية هذا ، فقد حكى القاضي أن هناك مذهب من ينفي الأعراض، بأن يثبت الفاعل فاعلا بنفسه، أي بمجرد أنه حي. وهذا المذهب لا يختلف كثيراً عن مذهب البغدادية ، وذهب النظام والأسواري إلى أن القادر قادر لنفسه، بمعنى أنهما سويا كالبغدادية بين الذات والقدرة . وقال ضرار إن الاستطاعة بعض المستطيع ، أي يمكن أن تحل جزءاً منه دون الآخر ، وذلك لأنه يجعل الجسم أبعاضا مجتمعة (٢)

إن نقض القاضي لهذه المذاهب كان عن طريق إثبات أن القادر منا لا يكون كذلك إلا لمعنى غيره، إذ ينتقض بذلك قول من يقول أنها الصحة أو الحياة، أو من يقول إنه قادر لنفسه . (٣)

أما أدلة القاضي على نظريته فهي طريقته في إثبات الأعراض، لأن القدرة عرض، وللأعراض طريقة واحدة تثبت بها ، وقد سبقت الاشارة إلى هذه الطريقة في أول هذا البحث، وملخصها :

١ ـ إن أحدث حصل قادرا مع جواز أن لا يكون كذلك، وحالته في كونه حيا واحدة ، فلا بد من اختصاصه بأمر وذلك الأمر هو وجود معنى هذه القدرة .

٢ ـ إن كون أحدنا قادرا يتوقف على كونه حيا ، وكونه حيا متجدد ، والقادر أولى أن يتجدد، وإذا قلنا بذلك فيجب أن يرجع كونه قادرا إلى أمر زائد على الذات ، وإلا فلو أنه كان راجعاً إلى الذات لكان ثابتاً في كلا الحالين .

٣ ـ ثم إنه لو استحق الصفة لذاته لكان قادرا أبدا، ويظهر ان القاضي من المتبنين لنظرية القوى والملكات وهي تشمل عنده القدرة والإرادة والعقل وغيرها .

(١) الفصل ٣ : ٢٩
(٢) المحيط ٢ : ١٦٦ ب
(٣) وانظر بالاضافة إلى المراجع السابقة منهاج التحقيق للقرشي ٩٦ ب .

أحكام القدرة :

للقدرة أحكام كثيرة نستطيع أن نجمل أهمها فيما يلي :

١ ــ استحالة وجودها إلا في محل : القدرة من الأجناس التي لا توجد إلا في محل، ويقصد بالمحل هنا جسم الكائن الحي جملة كما ذكرنا، لأنها لا تكون في جماد وهي حالة في الجملة، ولا يشترط وجودها في كل أجزائها كما أشار إلى ذلك، فقد يزول الجزء من الجملة مع بقاء الجملة، وبقاء القدرة على الفعل .

وقد اختلف شيوخ المعتزلة في أنه هل يكفي في وجود القدرة مجرد كون الجسم حيا أم لا، فمنهم من ذهب إلى ذلك، بينما ذهب أبو علي وأبو هاشم والقاضي إلى أنها تحتاج إلى أمور تزيد على مجرد الحياة بمعنى سلامة الجوارح وصحة الأعضاء.

٢ ــ تعلق القدرة : تتعلق القدرة بالفاعل والفعل على حد سواء، فأما تعلقها بالفاعل فلأنها توجب له عند المعتزلة صفة هي كونه قادرا . بينما أنكر الأشاعرة أن تثبت له هذه الصفة في تعلق القدرة به .

وأما تعلقها بالفعل فعن طريق حدوثه أي صحة حدوثه بها، وهنا اختلف المعتزلة والأشاعرة في كيفية تعلق القدرة بالمقدور، فقال القاضي إن التعلق يكون بالحدوث، أي حدوث الفعل بقدرة الإنسان، وقال الأشاعرة بل تعلق القدرة بالفعل على جهة الاكتساب، وذهب الماتريدية إلى أن أصل الفعل يكون بقدرة الله، أما وصفه بالطاعة والمعصية فتتعلق به قدرة العبد، وإليه ذهب الباقلاني. [1] وقد أنكر القاضي نظرية الكسب على ما سنرى بعد قليل .

٣ ــ الأجناس التي تتعلق بها قدرة الإنسان : إن ما يمكن أن تتعلق به قدرة الإنسان على طريق الحدوث على نوعين :

أ ــ أفعال القلوب : وتشمل الاعتقاد والارادة والكراهة والظن والفكر .

(١) نظم الفرائد ٧٢

ب ــ أفعال الجوارح : وتشمل الاعتماد والتأليف والأصوات والآلام والاكوان.

إن أفعال القلوب تصدر عن جملة الإنسان بتكوينه كله، وليس معنى كون هذه الأفعال من متعلقات قدرة الإنسان أنه يقدر عليها جميعا فقد يكون فيها ما لا يقدر عليه .

والقصد من أفعال الجوارح أنها تتعلق بأعضاء خاصة في الجسم، كالأكوان، أي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، والاعتمادات، أي الأفعال التي لا تكون إلا بالاعتماد، وهي التي سميت بالمتولدات، أو بعبارة أخرى الأفعال غير المباشرة. والأصوات من نوع الاعتمادات، لأنها تحدث به بمصاحبة الهواء للأجسام، والتأليف يكون بمماسة جسم لجسم آخر وهكذا [1] .

وقد حصل خلاف بين مشايخ المعتزلة حول نوعية القدرة على أفعال القلوب والجوارح، فهل القدر عليهما من نوع واحد، أم أن القدرة على افعال القلوب تختلف عن القدرة على أفعال الجوارح . فذهب أبو الحسن الخياط إلى التمييز بينهما، وتابعه أبو علي، وذهب أبو هاشم والقاضي إلى أن القدرة من جنس واحد، وإليه ذهب جمهور علماء المعتزلة، وروى القاضي أن أبا علي عاد إلى هذا القول أيضا. [2]

٤ ــ كيفية وجود الأفعال بالقدرة : يميز القاضي بين الأفعال التي تصح من الانسان وهو قادر بالقدرة، وبين تلك التي تصح من الله وهو القادر لذاته .

ويبدو الاختلاف بين الله والإنسان من حيث القدرة على الفعل في موضوع القدرة وفي طريقة الفعل. فالله تعالى يستطيع أن يفعل الأجسام والأعراض جميعا، بينما لا يقدر العبد إلا على أنواع من الأعراض، وبصورة خاصة فإنه يقدر على أفعاله، وهي نوع من الاعراض. ثم أن الله تعالى يفعل بالطريقة التي يريدها، سواء

(١) المحيط ١ : ١٣٠ و
(٢) المحيط ٢ : ١٧٢ أ

كان ذلك بطريقة الاختراع ، أو بواسطة الأسباب أو بدونها ، أما المكلف فإنه لا يستطيع أن يفعل بالاختراع ،إلا أنه يمكن له أن يفعل الأفعال المبتدأة المباشرة أو الأفعال غير المباشرة أي المتولدة إذا كانت متعلقة بفعله .[1]

٥ — القدرة غير موجبة لمقدورها :

إن الفعل إنما يوجد من جهة القادر على وجه الصحة والاختيار ، أي أن القدرة يمكن أن تؤثر أو لا تؤثر ، ولا يجب إذا ما اتضح أنها يمكن أن تؤثر أن تكون مؤثرة لا محالة ، لأن القدرة صالحة للضدين .

وذهب الأشاعرة إلى أن القدرة عند وجودها لا بد من أن تؤثر ، أي أن القادر عند الأشاعرة يجب كونه فاعلا عند كونه قادرا . وهكذا يبطل الاختيار ، لأن القدرة على الفعل تكون مقارنة له لا متقدمة عليه .

وقد استدل القاضي على أن القدرة غير موجبة لمقدورها بما يلي :

١ — لو أنها كانت كذلك لكان مقدور الإنسان أو فعله من الله ، ولا يجوز الاعتلال بأن الفعل مقدور لقادرين ،لأنه لا يصلح على أصول القاضي ، وخالفه في ذلك بعض المعتزلة كأبي الحسين البصري .

٢ — ثم لو كانت كذلك لأدى هذا القول إلى إبطال الأمر والنهي والمدح

(١) سيأتي تفصيل هذا البحث في موضوع ما يتناوله التكليف ، ويمكن تعريف الفعل المبتدأ أو المباشر بأنه كل ما يفعله الفاعل مبتدأ في محل قدرته ، وفي هذه الحالة لا يوجد الا فعل واحد . كأن يحرك الانسان نفسه أو يسكنها،والاعتقادات والارادة والكراهية . أما الأفعال المتولدة أو غير المباشرة،فهي فعل الانسان في غيره بواسطة فعل منه،كتحريك الانسان حجرا آخر،وهو على نوعين : النوع الذي يوجد في محل القدرة كالعلم والنظر وتكون الجملة مختصة به ، والثاني ما يتولد عن الاعتمادات في غير محل القدرة،وصلة الفاعل هنا تبدو في السبب الأول الذي فعله، كتحريك الحجر واندفاعه في جريه،فالتحريك من الفاعل والاندفاع متولد عن السبب الأول وهو التحريك، فصلة الفاعل تبدو مباشرة بالسبب الأول .

والذم على أفعال العقلاء لأن الفعل من الله لا منها ، وما أدى إلى إبطال المعلوم ضرورة فهو باطل ، ولا يصح ذلك على أصول المعتزلة لأنه حينذاك يثبت غير مختار ، وهو بمنزلة أمر المرمي من شاهق أن لا ينزل ، وإن جاز ذلك على أصول الأشعرية لأن القدرة تجري مجرى العلة من المعلول ، والله تعالى هو خالق العلة .

٣ — لو قلنا إن القدرة موجبة لمقدورها لما كان إلا أنها توجب إيجاب العلل للمعلولات ، أو ايجاب الأسباب للمسببات ،وكلا الوجهين باطل عند القاضي لضرورة وجود الاختيار ، ولاختلاف أفعال الإنسان عن الأفعال الطبيعية ، ولا ينقض ذلك صحة وجود الأفعال المتولدة التي يكون فعل منها كالسبب للفعل الآخر .

ومعنى ذلك أن القدرة تعني حرية الاختيار والارادة . وإذا كان هناك فرقا بين الفعل المتولد الذي يحدث تبعا للقوانين الطبيعية نتيجة الأسباب والمسببات ، وبين الفعل الارادي المباشر الذي لا يخضع لمثل هذه القوانين ولا يكون ضروريا . وإذا كان الفعل الإرادي المباشر هو الفعل الوحيد الذي يصدر مباشرة عن الانسان وإرادته وعقله ، وبالتالي فإنه هو الذي يسبب مسئولية الإنسان ، فانه لما كان مسببا في الأفعال المتولدة فان الاختيار يتصل بها من هذا الوجه ، وبالتالي تمتد اليهـا المسئولية .

٦ — القدرة صالحة للضدين :

إن مذهب القاضي أن القدرة صالحة للضدين ، فالقدرة على الحركة يصح بها فعل السكون ، والقدرة على الطاعات يصح بها فعل المعاصي ، بمعنى أن كل قدرة يمكن بها ايجاد واحد من الضدين دون الآخر ، إلا أنه لا يصح إيجادهما معا على الجمع في وقت واحد .

أما من يطلق عليهم القاضي اسم الجبرية عموما ، فإنهم يقولون إن القدرة لا تصلح إلا لفعل واحد منهما [1] واستدل القاضي على رأيه ، بأن الطريق الذي يعلم

(١) المحيط ١ : ١٧٥ أ

به إثبات القدرة هو الطريق الذي به يعلم تعلقها بالضدين . فالقدرة إنما تثبت بكون الواحد منا قادرا ، وكونه قادرا إنما ثبت بكونه فاعلا ومحدثا ، والمحدث لأفعاله يعرف كذلك لوقوع تصرفه بحسب أحواله ودواعيه ، وهذا ليس مقصوراً على فعل دون فعل ، فما لم يتصور في الواحد منا أنه يجوز أن يترك يمينا وشمالا ويأتي بأفعال مختلفة ومتضادة لم نعده فاعلا على الحقيقة ، وهذا يقتضي أن تكون القدرة صالحة على الضدين .

وكان أبو علي قد احتج على ذلك بقوله : « لو لم يكن أحدنا قادرا على الضدين لم يكن هنالك فصل بين القادر المخلي بينه وبين فعله وبين القادر الممنوع من الفعل ، ولا جاز أن تميز حال القادر من حال المضطر » إلا أن القاضي يرفض اعتماد هذا الدليل لأنه إن صح على أصول أبي علي فإنه لا يصح على أصول القاضي الذي يرى أنه قد يكون في المقدورات ما لا ضد له . وإذا فيجب أن يكون الفصل بين القادر والمضطر قائما على أساس إمكان الفعل وليس على أساس إيثار أحد الضدين على الآخر » .

أما دليله الآخر فإنه يقوم على نظرية التكليف ، وملخصه أن القدرة لو لم تتعلق بالضدين لأدى ذلك إلى تكليف ما لا يطاق . وذلك لأن المكلف مأمور بالايمان منهي عن الكفر ، فلو لم يكن ما في القادر من القدرة يصح بها الكفر والايمان لكان مكلفا بما لا يطاق أمرا ونهيا .

وقد ذهب مشايخ الحنفية الماتريدية إلى أن القدرة تصلح للضدين ، وعرف هذا عن الشيخ أبي حنيفة وأصحابه ، واحتجوا لذلك بمثل ما احتج به المعتزلة ، وهو أنه لو كانت القدرة مخلوقة في العبد عند الفعل وغير صالحة للفعل والترك لكان العبد مضطرا إلى الفعل غير متمكن من الترك فيكون مجبرا ، وقد دلت الدلائل عندهم على أن العبد مختار ، وأن كل سبب من أسباب الفعل من الآلات والأدوات ، كاللسان ، فإنه يصلح للصدق والكذب ، ولا وجه لاستثناء القدرة وإلا كان ذلك تحكما [1]

(١) المحيط ٢ : ١٧٥ ، والتعبان النقاش ١٣٩

أما الأشاعرة ، فقد احتجوا على عدم صلاح القدرة للتصديق بأنها لو كانت كذلك للزم أن تكون قبل الفعل ، وهي عندهم لا تكون إلا مع الفعل ، فلو صح أنها مع الفعل وجاز أن تكون للضدين للزم وجود المتناقضين في وقت واحد وهذا باطل . وقد أنكر المعتزلة والماتريدية قول الأشاعرة هذا ، بل أن أحد كبار الماتريدية يرى أنه لا صحة لما رتبه الأشاعرة على القول بالقدرة على الضدين من وجوب اجتماع الضدين ، وذكر أن المقصود بذلك مجرد صلاحيتها للضدين وتعلقها على البدلية بكل منهما ، وذلك لا يقتضي التقدم على الفعل ولا اجتماع الضدين ، والغاية تقرر أن المختار يفعل بالاتفاق بلا وجود ، وأن تخلف الفعل ممكن » . [1]

٧ — القدرة متقدمة على مقدورها :

ولا يجب أن تكون مقارنة له على عكس ما ذهب إليه الأشاعرة من أنها مقارنة للفعل موجبة له في كل حال ، ولعلهم أثبتوا ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثا لأفعاله ، ولذلك كانت قدرته تقارن فعله لأنها مخلوقة من الله ، بينما أثبتوا في القادر تعالى لما كان فاعلا على الحقيقة أن تتقدم قدرته على المقدورات .

إن حال القدرة في تقدمها على مقدوراتها يختلف باختلاف أنواع المقدورات نفسهـــا .

والمقدورات على ما نعلم نوعان :

١ — مبتدأة : كالارادة ، والقدرة هنا متقدمة على المقدور بوقت واحد ، أما في الوقت الثاني فإن الفعل يكون قد وقع . ٢ — ومتولدة : كالصوت ، وهو نوعان :

ما لا يتراخى عن سببه كالمجاورة مع التأليف ، وحاله حال المبتدأ في التقدم بوقت واحد ، وما يتراخى عن سببه فلا يمتنع ان تتقدمه القدرة بأوقات ، وان كان يجب أن تتقدم السبب بوقت واحد فقط ، كالاصابة مع الرمي وهكذا ، تختلف القدرة من هذا الوجه عن سائر المعاني الأخرى . فالشهوة مثلا ، تقارن الفعل

(١) نظم الفرائد ٦٩ .

لأن حكمها الالتذاذ وهو لا يكون الا مقارناً ، والعلم يجب مقارنته للفعل مع تقدمه ، لأنه يؤثر في وجود الفعل على وجه دون وجه، إذ لا بد من مخصص ، وكذلك ، فالأرادة لأنها من قبيل القصد والعزم فإنها تتقدم وقد تقارن اول الفعل ، أما القدرة فانها لما كانت مؤثرة في حدوث الفعل فإنه لا بد من تقدمها ليصح حصوله بها .

وقد كانت هذه القضية موضع نقاش طويل بين المعتزلة أنفسهم ، ويرجع للقاضي فضل تفصيل الحديث فيها على هذا النحو .

لقد ذكر العلاف ان القدرة على الفعل وضده تكون قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن للانسان حاجة إليها . [1] أي ان الاستطاعة تلازم الباعث في حال مباشرته للفعل ، لأن القدرة هنا تستطيع ان تفعل ، أما في الحال التي يكون الفعل فيها قد حصل فليست الاستطاعة لازمة .

ومثل ذلك قال النظام حين أثبت للانسان قدرة على الفعل على أن لا تصحب الفعل بل تكون قبل وقته ، فإذا أراد الانسان فعلا من الافعال سبقت قدرته عليه وقوعه بالفعل ، فتوجد قدرته في الوقت الذي يسبق وقوع الفعل مباشرة ، ويسمى الوقت الذي تقع فيه القدرة على الفعل الوقت الاول، بينما يسمى الوقت الذي يقع فيه الفعل الوقت الثاني . وقد عبر النظام عن ذلك بان الفعل « يوصف بيفعل قبل وجود وقته، ثم يوصف بفعل بعد وجود وقته » .

وأوجب البغدادية مقارنة القدرة للافعال مع قولهم بتقدمها وباستحالة كونها موجبة ، ويترتب على هذا القول أن بعضها يخلق بعضاً فاما إيجاب مقارنة القدرة التي كانت متقدمة على الفعل فمحال ، لأن القدرة لا تبقى كأي عرض آخر ، ومعنى ذلك أن الفعل يحدث بقدرة أخرى لا بالقدرة الاولى نفسها .

---

(١) الأشعري ٢ : ٢٣٣ «وقال أبو الهذيل: الانسان قادر على أن يفعل في الأول وهو يفعل في الأول ، والفعل واقع في الثاني ، لأن الوقت الأول وقت يفعل والوقت الثاني وقت فعل »

اما الاشاعرة فقد ذهبوا إلى مقارنة القدرة للفعل ، وأنكروا القول بتقدمها ، واحتج الاشعري لذلك بأن الفعل إما ان يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها ، فاذا وجد في حال حدوثها فهو الذي يراه ، وتكون القدرة على الفعل لا توجد إلا معه ، أما إذا حدث الفعل بعد القدرة فهذا مستحيل ، لأن الاستطاعة كعرض لا يصح أن تبقى وقتين ، وإلا كان الفعل يحصل في حال عدم الاستطاعة وهذا محال [1] .

والواقع ان نظرية التكليف لا تصح إلا اذا كانت القدرة متقدمة على الفعل ، لتثبت حرية الفعل والترك أو حرية الارادة والاختيار ، وهي أساس التكليف ولذا حاول المتأخرون من الاشاعرة تأويل قول الاشعري بما لا يتعارض مع هذا المبدأ ، فذكر الشيخ الكوثري في تعليقه على العقيدة النظامية للجويني : أن الناس اختلفوا في فهم كلام الاشعري في قدرة العبد، وقرر أن الاشعري لا ينكر ان للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل هي القوة المنبثة في أعضائه والتي يعبر عنها بسلامة الاسباب والآلات . [2]

إلا أن هذا لا يمنع في الحقيقة من أن القدرة المستجمعة لشرائط التأثير في الفعل والتي أثبتها الاشعري لا تتحقق إلا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل .

وحاول الرازي أن ينقذ الفكرة على نحو آخر ، فجعل للقدرة معنيين : أحدهما مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ، وهي ما يسميه الفلاسفة بالنفس الحيوانية والنباتية والانسانية ، وثانيهما القوة المستجمعة لشرائط التأثير . فالقدرة بالمعنى الاول تكون قبل الفعل وتتعلق بالضدين وهي مدار التكليف ، أما القدرة بالمعنى الثاني فلا تكون إلا مع الفعل ولا يصح أن تتعلق بالضدين [3] .

وقدم ابن تيمية حلاً آخر للموضوع يلتقي فيه مع المعتزلة أكثر من الأشاعرة،

---

(١) اللمع للأشعري ٥٤

(٢) النظامية ٢٤

(٣) عن نهاية العقول في دراية الأصول . العقيدة النظامية ٣٧

ويعتمد على اساس أن هناك نوعاً من القدرة يعتبر مصححاً للفعل يمكن معه الفعل والترك، وهذا هو الذي يتعلق به الامر والنهي، وهو يصلح للمطيع والعاصي ويكون قبل الفعل. ويبقى هذا النوع من القدرة إلى وقت الفعل بنفسه أو بتجدده، حسب مذهب من يقول ببقاء الاعراض، أو بتجدد أمثالها عند من ينكر ذلك. ولما كان أمر الله مشروطاً بهذا النوع من القدرة الصالحة للضدين، فإن الله لا يكلف من لا توجد لديه، وأضاف ابن تيمية: أنه لا بد من وجود معونة أخرى تقارن هذا النوع، هي جعل الفاعل مريداً، لأن الفعل لا يتم الا بقدرة وإرادة، والاستطاعة المقارنة للفعل تدخل فيها الارادة الجازمة بخلاف تلك المشروطة في التكليف [١]. ولعل هذا الحل قريب جداً من حل القاضي الذي يرى تقدم القدرة وجواز بقائها حتى الفعل وتقدم الارادة وجواز مقارنتها كما ذكرنا. ومثل هذا ذهب اليه ابن حزم في الفصل [٢]. وقد دخل القاضي في مناقشة طويلة لما قدمه الاشعرية من مؤيدات لرأيهم في مقارنة القدرة للفعل واكثر ردوده كانت على ما اورده الاشعري في اللمع، وأهم ما تعتمد عليه هذه الردود يتعلق بنظرية التكليف، وتتلخص في أنه لو كانت القدرة مقارنة للفعل لما وجب التكليف لان من الواجب أن يمكن المكلف أولا ثم يكلف، والقدرة جزء من التمكين، والقول بمقارنة القدرة للفعل يحتم أن تكون موجبة له وهذا ينفي الحرية والاختيار والتكليف لا يكون إلا بهما.

٨ ـ القدرة باقية مع الفعل: ذهب الشيوخ البصريون إلى أن القدرة باقية مع الفعل، وقال القاضي بجواز بقائها إلى وقت الفعل، الا انه لم يوجب ذلك، وبالتالي فإن من مقتضى قوله ان القدرة يجوز أن تنعدم في حال الفعل، لأنه يتم بالقدرة المتقدمة كما هو الامر في حال الفعل المتولد بعد السبب.

واختلف البغداديون في ذلك فذهب بعضهم، ومنهم أبو القاسم البلخي،

(١) المنهاج ١ : ٢٧٥
(٢) الفصل ٣ : ٢٩

إلى أن القدرة لا تبقى حتى وقت الفعل لأنها عرض ولا يصح البقاء على الاعراض، وذهب البعض الاخر إلى إنها تبقى، لأنهم أنزلوها منزلة الآلات كاليد والرجل، فقالوا كما أن الفعل يستحيل دون الالات التي هي الاعضاء، فكذلك الحال في القدرة.

اما الاشاعرة فقد ذهبوا كما نعلم إلى ان القدرة لا تكون الا مع الفعل، ولذلك لم يجوزوا انعدامها في حالة الفعل. [١]

٩ ـ في كيفية تعلق القدرة بمقدورها: أهم ما في هذه المسألة هو، هل يصح أن تتعلق القدرة بأكثر من فعل واحد، وهذه قضية هامة عند المتكلمين لأن تجويز ذلك يعني أن الفعل الواحد يمكن أن يصدر عن قادرين في وقت واحد، فما هو موقف القاضي منها.

ذهب أكثر المعتزلة والبصريون منهم خاصة إلى ان المقدور الواحد لا يجوز أن يقع من قادرين وإن صح ان يكون كل منهما قادراً عليه ابتداء.

وذهب بعض البغداديين ومنهم أبو الحسين البصري إلى جواز أن يقع مقدور واحد بقدرتين، وأطلق القول فيه، اي أجاز أن يكون كل منهما مساوياً للآخر في إمكان أن يقع الفعل منه.

أما الاشاعرة فقد أجازوا ذلك ولكنهم قيدوه بأن يكون أحدهما خالقاً للفعل والاخر كاسباً له حتى تستقيم نظريتهم على اصولها.

تابع القاضي رأي البصريين ولكنه فصلـه ووضحه، فقـد أشار إلى أن القدرة تتعلق بالمتماثل والمتضاد والمختلف، فأما المتماثل فإنه لا يصح أن يوجد بالقدرة الواحدة في الوقت الواحد من الجنس الواحد في المحل الواحد أكثر من مقدور واحد، أما اشتراط القدرة الواحدة فلأنه يجوز على جميع الوجوه أن يوجد مقدوران مثلان بقدرتين، وأما اشتراط الوقت الواحد فلأنه متى تغاير جاز

(١) المحيط ٢ : ٢١٢

وجود مقدورين مثلين في وقتين مختلفين بقدرة واحدة ، نحو وجود سكونين في وقتين بقدرة واحدة في محل واحد . أما اشتراط الجنس فلأنه يجوز وجود جنسين بقدرة واحدة في محل واحد ، نحو اعتماد يوجده أحدنا في محل قدرته فيولد سكونا في الثاني .

واشتراط ان يكون المحل واحدا ، فلأنه متى تغير المحل لم يثبت الانحصار في المقدور الواحد . فاذا تكاملت هذه الشروط لم يصح تعلق القدرة بأكثر من مقدور واحد ، والا جاز ان يتعلق المقدور الواحد بما لا يتناهى من القادرين او القدر ، أو أن يصدر عن القدرة ما لا يتناهى من المتماثلات وهذا لا يجوز .

أما بالنسبة لتعلق القدرة بالمتضادات فإنه يصح أن تفعل بها الضدين بمعنى أن كل واحد منهما يمكن للقادر أن يوجده على وجه البدل لا على وجه الجمع .

أما تعلق القدرة بالمختلف غير المتضاد ، فإنه يصح أن تتعلق منه في الوقت الواحد بما لا يتناهى ، إذ لا شيء من المقدورات التي يقدر عليها الانسان القادر بالقدرة إلا ويصح ان يريد إحداثها وإن لم يصح تعلق إرادة الاحداث على سبيل التفصيل بأكثر من واحد منها .

والنتيجة التي يريد أن يخلص القاضي إليها من هذا التفصيل هي التأكيد على أن الفعل لا يكون إلا من فاعل واحد ينسب إليه فعله على الحقيقة ويكون مسئولاً عنه مسئولية كاملة .

* * *

خلق الأفعال : من مجموع هذه الاحكام تستطيع أن نستنتج أن الفاعل القادر المخلى بينه وبين الفعل إذا لم يوجد إلجاء ولا اضطرار فإنه يقدر على أحداث الفعل حسب دواعيه وقصوده ، كما يمتنع عن إيجاده بسبب كراهته وصوارفه . ويقصد بالدواعي التي تدفع الانسان إلى الفعل ، ما نعلمه أو نعتقده أو نظنه من نفع لنا في الفعل او دفع ضرر (١) .

(١) المحيط ١ : ٢٣٠ و

فأفعال العباد مخلوقة منهم ، بمعنى أنهم محدثون لها . ويشمل هذا مختلف أنواع الافعال ، سواء أكانت أفعال قلوب أم أفعال جوارح ، وسواء منها ما كان مباشراً أم متولداً .

وخلاف القاضي هنا مع ثلاث فئات :

١ — الجهمية الذين ذهبوا إلى أن الافعال مخلوقة لله تعالى فينا ، وأنه لا تعلق لنا بها أصلا لا اكتساباً ولا إحداثاً ، وإنما نحن كالمحال لها .

٢ — أهل الطبائع القائلين بأن الفعل يقع بطبع المحل أو بقوة غالبة ، وقد روى هذا عن أوائل المتفلسفة وعن الجاحظ من المتكلمين .

٣ — أهل الكسب الذين قالوا بتعلق الافعال بالانسان من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله ، على خلاف بينهم في طبيعة الكسب وفي شموله للمتولدات أو اقتصاره على الافعال المباشرة . وتنسب هذه النظرية لضرار بن عمرو والأشعري ، وقد اشتهر بها الأخير .

ولن نطيل في الحديث عن مذهب الجبر الخالص — مذهب جهم — لأنه صريح في إنكار نسبة الفعل إلينا بأي وجه من وجوه التأثير أو الاحداث ، فهو لم يجز تعلق الفعل بالواحد منا على وجه الحقيقة بل جعلنا فاعلين على وجه المجاز ، وأجرى ما يصدر عنا من أفعال مجرى إضافة الاحراق إلى النار ، وقال : إنه لا فرق بين هذين النوعين في الافعال إلا أن الله جعل بعض الافعال التي خلقها فينا علامة للثواب وبعضها الاخر علامة للعقاب .

وعلى الرغم مما يؤدي إليه مذهب جهم من تحطيم لنظرية التكليف ومسئولية الانسان ، فإن القاضي يراه اكثر معقولية من مذهب الكسب ، لأن جهما لم يحاول أن يلتمس طريقاً ملتوياً لتفسير تعلق الفعل بنا . فمذهب الجبر يؤدي إلى أن الانسان لافعل له ولاقدرة ، ويترتب على ذلك فقدان التكليف ، لأن أساس الأمر والنهي قدرة الانسان على فعله ، واستحقاق المدح أو الذم والثواب أو العقاب لا

يتصور إلا بناء على تقدير مسئولية الانسان عن فعله ، ومثل قول جهم يحطم كل قواعد التكليف التي تقوم عليها علاقة الله بالانسان .[1]

وقد اتفق مفكرو الاسلام من جميع الاتجاهات إلا الندرة قليلة على أن مذهب الجبر لا يتفق مع روح الاسلام ولا مع ظاهره ، لذلك أفردوا في كتبهم ابواباً خاصة لتفنيد آراء الجهم وأتباعه [2] .

وجابه مذهب الطبائع الذي يتزعمه من المعتزلة أبو عثمان الجاحظ نفس الموقف الذي جابه مذهب الجبر ، لأنه في حقيقته جبرية من نوع آخر ، وهو يؤدي إلى تعطيل إرادة الانسان وحريته ، ولذا أجمع اصحاب العقائد الاسلامية على إنكار هذا القول .

وجه القاضي اهتماماً بالغاً لدراسة نظرية الكسب ومناقشتها والرد على أصحابها ،

ومذهب الكسب في رأيه تطور لنظرية جهم ، إذ أن المجبرة على حد تعبيره « لما رأوا تهافت قول جهم من جميع الجهات وما يترتب عليه من التزامات تذهب بالشرائع من أصولها عدلوا عنه وأجروا فيه تعديلاً ظنوا أنه يخرجهم مما وقعوا فيه ، هذا التعديل يقوم على أن الافعال تتعلق بالله من جهة و تتعلق بنا من جهة اخرى . أما خلقها فهو من الله وأما كسبها فهو من العباد . »

أول من قال بالكسب ضرار بن عمرو ، إلا أن الاشعري الذي اقتبسه من ضرار غلب عليه فأصبح ينسب اليه ، وتابعته مدرسة الاشاعرة ، على خلاف في التفصيلات ، وكذلك فعل الماتريدية .

ويمكن تلخيص مذهب الاشعري : بأن جميع أفعال العباد مخلوقة من الله مكتسبة منهم ، فالكسب هو الفعل القائم بمحل قدرة العبد ، والله هو الخالق على الحقيقة لا يشاركه في الخلق غيره ، ونتيجة لهذا الرأي تعتبر القدرة مجرد صفة

---

(١) المغنى ٨ : ٢٣٩

(٢) الملل والنحل ١ : ١١٣ ، الأشعري ١ : ٢٨٩ ، التبصير ٦٣ ، الفرق ١٢٨ .

متعلقة بالفعل كما يصبح الكسب نفسه وهو متعلق قدرة الانسان من خلق الله .

وبعد أن ميز الاشعري نظرياً بين الفعل الاضطراري والفعل الارادي الاختياري ، عاد ليوحد بينهما عملياً من حيث أن فاعلهما على الحقيقة هو الله ، وهذا هو مقتضى قوله في اللمع (ما تحتاج اليه حركة الاكتساب هو نفس ما تحتاج اليه حركة الاضطرار ، إلا ان هنا قدرة غير مؤثرة من العبد تتعلق بالفعل)[1]

وهذا المذهب يعتمد على منطلق أساسي وهو قدرة الله على خلق الذوات والاعيان ، وعدم قدرة العبد الا على الاحوال والاعتبارات ، ومن هنا لم يجز نسبة الفعل إلى العبد على الحقيقة . وقد اعتمد كذلك على دليل عقلي يتلخص في أن الانسان لو كان موجداً لأفعاله للزم أن يعلمها بتفاصيلها ، لأن ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك . كما أورد عدة أدلة سمعية تشمل عدداً من الآيات والأحاديث منها : (والله خلقكم وما تعملون . والله خالق كل شيء) .

أثار مذهب الاشعري خلافات كثيرة حتى بين الأشاعرة أنفسهم على ما سنرى ، كما أن تساؤلات عديدة تعرض للذهن في موقفه أمام نظرية الكسب كما عرضها الاشعري بالذات ، من هذه التساؤلات :

١ — هل ينفي مذهب الاشعري الجبرية عن أفعال الانسان ؟ إن أدلة أبي الحسن الاشعري على نظريته غير مقنعة ، وما أورده من أدلة ليثبت أن الله هو الخالق لأفعال الانسان الاختيارية لا تقف أمام النقد المنطقي كما سنرى . وآراؤه في أن الله يخلق في العبد عند عزمه على الفعل قدرة موجبة له لا تختلف كثيراً عن آراء الجهم في أن العبد محل لقدرة الله ليس الا ، لأن القدرة التي يثبتها الأشعري على هذا النحو لا اثر لها ، وكل ما فعله أنه أجرى تعديلاً لفظياً على مذهب الجبر . وهذا

---

(١) اللمع للأشعري ٣٩ : ٤١

ما انتبه إليه الكثيرون من غير المعتزلة ، بل ومن الاشاعرة والماتريدية وغيرهم ، فقد ذكر ابن الهمام وهو ماتريدي « أن إثباتنا لنسبة نسميها كسباً لا تدفع الجبر ، لأن الذي يدفعه إنما هو إثبات أثر للعبد لا نسبة بلا أثر ، ولا ينفعنا تسميتها اختياراً أو كسبا » (١) فأثر القدرة الانسانية لا يكاد يلمس حسب مذهب الاشعري ولذا كان يضرب المثل بكسب الاشعري في الخفاء ، فيقال أخفى من كسب الأشعري ، يقصدون أخفى مما ينسب إلى الانسان في أفعاله ونسميه كسباً .

وقد صرح ابن تيمية بأن مذهب الاشعري جبرية مقنعة ، وقال في المنهاج « واما الجهم واصحابه فعندهم أنه ليس للعبد قدرة البتة ، والأشعري يوافقهم في المعنى فيقول : ليس للعبد قدرة مؤثرة ، ويثبت شيئاً يسميه قدرة يجعل وجوده كعدمه ، وكذلك الكسب الذي يثبته » (٢) وهذا ما جعل الاشاعرة يعترفون بأن مذهب الاشعري كما أورده مذهب جبري محض ، وقد صرح بذلك إمام الحرمين والرازي ووافقهما السمرقندي والبياضي من الماتريدية ، بل لقد ذكر البياضي أن القول بإيجاب القدرة هو مذهب الفلاسفة ولذلك أطلق على الأشعري واصحابه إسم اهل الجبر المتوسط (٣) .

والواقع أن معنى القدرة هو الايجاد ، أو ما يخرج به الشيء من العدم إلى الوجود ، والاعتبار أو الوصف ليس من أثر القدرة ، وانما هو تابع للفعل لا يتوجه إليه المؤثر قصداً أو كسبا إذا فسرنا الكسب بمعنى القصد ، وإنما يتوجه القصد إلى الفعل مع اعتبار وجه ما ، كالحسن او القبح ، لأن الفعل المطلق يستحيل وجوده ، فالوصف بالحسن والقبح من ضروريات الفعل ولوازمه ، لا يتحقق الفعل بدونه ولا ينفرد أحدهما عن الاخر .

٢ ـ هل كان من الضروري أن يعمد الاشعري إلى هذه الطريقة حتى ينقذ القول بشمول قدرة الله لجميع أفعال المخلوقات ، إننا نعلم أن المقدورات

(١) العلم الشامخ ٢٣٣
(٢) منهاج السنة ١ : ١١١
(٣) العلم الشامخ ٢١٥

او الافعال على درجتين هما : الفعل نفسه ، ثم الاقدار عليه ، ولا شك ان الاقدار على الفعل أعلى منزلة من مجرد الفعل ، وقد نفاه الاشعري عن الله ، ثم ان الاقدار على الفعل لو جوزنا وجوده عند الاشعري نوع من المقدورات كالقدرة نفسها ، فلم ينفيه عن الله ؟ ألا يقع بهذا القول فيما حاول ان يدافع عنه وهو انتقاص القدرة الالهية .

٣ ـ الا يقع الاشعري في ما هو اعظم مما حاول أن ينزه الله عنه ، فيخضع قدرة الله لإرادة الانسان ، لقد قرر ان الانسان إذا اتجه إلى الفعل وخلى نفسه له ولم يشتغل بضده تعلقت قدرة الله به خلقاً ، إذ يخلق للعبد في الوقت نفسه قدرة يكسب بها الفعل . اليس في ذلك الزاماً واخضاع للقدرة الالهية ، ان مثل هذه التساؤلات هي التي جعلت أتباع الاشعري وغيرهم يحاولون تطوير المذهب بتوضيح دقيق لما ينسب للكسب من آثار .

وقد وجد البعض هذا الأثر في **نفس الفعل** ، كما فعل الاسفرايني الذي أشار بأن افعال العباد تحصل بمجموع قدرة الله والعبد ، على أن يكون تأثيرها في أصل الفعل ، ومنهم من وجد أثر الكسب في **صفة الفعل** ، كما فعل الباقلاني الذي ذهب إلى أن قدرة الله تؤثر في افعال العباد بأن تخلقها ، وقدرة العباد تؤثر فيها في وصفها ، أي بأن تجعلها طاعة او معصية ، اما الماتريدية فقد تلمسوا أثر الانسان في **إرادته للفعل** ، وذهبوا إلى أن الكسب يكون بقدرته اودعها الله في العبد ، فهو يستطيع أن يفعل بهذه القدرة او لا يفعل ، لأنه يملك الارادة الحرة ، فإن شاء فعل فاقترنت إرادته ارادته بالفعل الذي هو مخلوق لله ، وإن شاء ترك (١) .

وقد اختلفت مواقف المفكرين بالنسبة للماتريدية على ثلاثة مذاهب : مذهب يرى أنهم كالاشعرية او الباقلاني خاصة ، ومذهب يقول انهم توسطوا تماماً بين الاشاعرة والمعتزلة ، وذهب البعض إلى انهم اقرب إلى المعتزلة ، وهذا الرأي الاخير هو الأقرب إلى الحقيقة والواقع .

(١) انظر لتفصيل هذا الموضوع ، تفسير الرازي ٤ : ٨٩ ، والأربعين للرازي ٢٢٧ ، والمواقف ٨ : ٤٧ وبحر الكلام ٢٩ والعقائد النسفية ٢١٠ .

إن الخلاف الرئيسي بين الاشاعرة عموماً والماتريدية كان حول إرادة العباد ، فهي عند الاشاعرة مخلوقة فيهم كالقدرة والافعال تماماً ، أما عند الماتريدية فإن لها معنيين : أحدهما الارادة الكلية ، وهي كالقدرة عند المعتزلة وهي مخلوقة لله ، وثانيهما الارادة الجزئية وهي غير مخلوقة ، وأمرها بين أيديهم ، وهي ما يملكونه من افعالهم المنسوبة اليهم ، كما أنها مدار تكليفهم ومسئوليتهم[1]. فالارادة الكلية اسم لصفة الارادة التي من شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل أو الترك والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل ، والارادة الجزئية تفسر تعلق تلك الصفة بجانب معين . وإذن فإن الارادة الجزئية تتعلق بشخص معين يصرف الارادة الكلية ويستعملها في جانب معين ، وهكذا فقد تخلص الماتريدية من الجبر بتمليك الانسان الارادة الجزئية كاملة له[1]. وقريب من هذا الرأي قول الجويني بإثباته للعبد قدرة مؤثرة تقدر على الذوات والصفات ، وليس على الصفات فقط ، كما ذهب إليه بعض الأشاعرة . الا أن مذهب الجويني يمكن أن يؤدي الى الجبرية من حيث أراد الابتعــاد عنها ، وذلك لأنه أوجب الفعل إذا حصلت القدرة المحدثة التي اودعها الله في الإنسان [2] .

وقد بقي الخلاف على تفسير كسب الاشعري حتى مطلع النهضة العربية الحديثة ، وذهب مفكرو المسلمين المحدثين تجاهه مذهبين : فمنهم من مال الى تفسيره تفسيرا جبريا ويتزعم هذا الفريق الشيخ مصطفى صبري [3] الذي انكر إنكارا حازماً أقوال الجويني والماتريدية والشيخ محمد بخيت في محاولتهم لتوضيح أثر

---

(١) بالاضافة إلى المراجع السابقة ، انظر المذاهب الاسلامية لمحمد أبي زهرة ، وموقف البشر لمصطفى صبري ٥٧ ، والروضة البهية لابن عذبه ١٧ و .

(٢) الارشاد للجويني ٢٠٨ وما بعدها ، وإيثار الحق على الخلق ٣٤٨ ، الا أن مذهب الجويني يمكن أن يؤدي إلى الجبرية من حيث أراد الابتعاد عنها ، ذلك لأنه أوجب حصول الفعل اذا اجتمعت القدرة المحدثة للفعل مع الداعية إلى الفعل ، وهذا نوع من القول بحصول المسببات عن الأسباب ، وفي ذلك اعدام للارادة والاختيار ، وإلى مثل هذا القول ذهب أبو الحسين البصري من المعتزلة . تفسير الرازي ٤ : ٨٩ .

(٣) له كتاب خاص في هذا الموضوع عنوانه « موقف البشر من أحكام القضاء والقدر » .

الانسان على فعله حتى يرتبوا مسئوليته على ذلك ، وأكد أن اختيار العباد الذي تترتب المسئولية عليه ليس له الا معنى واحدا هوانهم يفعلون بإرادتهم ما يريد الله لهم أن يفعلوه ولا يحيدون عنه ، فهم مختارون ومجبورون في آن واحد .[1] وعدل عن قول الاشاعرة : لا جبر ولا تفويض وقال : «بل جبر وتفويض معا» . ولا شك أننا لا نستطيع أن نرى بحسب ما يعرضه الاستاذ صبري ملامح الاختيار بالمعنى الذي يعرفه الناس ويرتبون المسئولية عليه ، لأنه اختيار في جهة واحدة . أما الفريق الثاني من المحدثين فقد مال الى رأي المعتزلة وحاول تفسير كسب الاشعري بما لا يختلف مع حرية الاختيار والارادة الانسانية ، ويقف على رأس هذا الفريق محمد عبده الذي يبدو أنه مر بمرحلة كان فيها تلميذاً للمعتزلة ، وذلك في رسالة الواردات ، ثم عاد الى شيء من التوفيق في رسالة التوحيد ، التي تعبر عن آرائه بصفتهـــا الأخيرة .

وقد رأينا أن نعطي هذه الصورة المختصرة للمراحل التي مرت بها نظرية كسب الاشعرية والتغييرات التي أدخلت عليها ، حتى نتفرغ بعد ذلك لبيان رأي القاضي والانتقادات التي وجهها الى النظرية عموما .

القاضي ونظرية الكسب :

وقف القاضي من مذهب الكسب موقفا عنيفا واتهمه باللامعقولية ، إذ لم يعقل القاضي كيف يمكن أن ينسب فعل واحد الى فاعلين ، او ينسب حدوث الفعل لفاعل وصفته لفاعل آخر ، حتى ان مذهب جهم في رأيه مع كل ما يؤدي اليه أكثر معقولية من كسب الأشعري ، لأنه كان واضحا في نسبة الفعل الى فاعل واحد هو الله .

بدأ القاضي في توضيح معنى الكسب اللغوي والاصطلاحي ، فقـــال : ان الاكتساب في اللغة هو الفعل الذي يستجلب به النفع أو يدفع الضرر ، ومن هنا سمى العرب صاحب الحرفة مكاسبا ، والمتحرف بها كاسبا ، وسموا الجوارح من الطير كواسب . ومن هنا ايضا سمى الله ما اجتلب العباد به ثواب الجنة أو عقاب النار

كسبا[١] ، الا أن الأشاعرة لا يقصدون المعنى اللغوي من الكسب ، فقد أصبح لهذا اللفظ معنى خاصا يدل على اتجاه معين .

ثم ناقش القاضي ما قصده الاشاعرة من الكسب اصطلاحا ، ولاحظ في البدء أن فعل الكسب لا يخرج عن الأشكال التالية : فهو إما أنه يقع بقدرة انسانية محدثة ، او أنه يقع والقدرة الانسانية قادرة عليه ، او انه يقع باختيار الفاعل ، وأخيراً فقد يكون المراد به ما يقع به التفريق بين حركة الاضطرار وحركة الاختيار .

ومن رأيه أن هذه المعاني كلها توجب أن يكون فعل الكسب نفسه من مقدورات الانسان ، والا فكيف نثبته كاسبا ، وقد فصل القاضي هذا المعنى بقوله فأما ان الكسب هو ما يقع بقدرة محدثة فليس إلا احد امرين : فان كان معناه انه مـــا حدث ، فهذا هو مذهب القاضي ، والا فكيف نثبت هذه القدرة ، انها لا تثبت الا بناء على كون الواحد منا قادرا وفاعلا ، وهذا يقتضي كون القدرة مؤثرة ، ومذهب الكسب لا ينفي معنى القادر والفاعل على المرء كما ينفي تأثير القدرة . واما ان كان الكسب هو ما وقع وكان من مقدورات القدرة ، فانه يقتضي أن يثبت للقادر أيضـــا ، لأن أثر القدرة إما أن يكون إيجادا أو كسبا ، ولا تفسير للكسب لأنه تفسير له بنفسه .

وأما أن الكسب يقع باختيار الفاعل فانه يلزم فيه ما لزم في السابق مع اضافة ، لأن القول بالكسب ينفي وجود الفاعل في الشاهد فكيف يحدد الكسب به . اما ان كان معناه التفرقة بين الحركتين الاضطرارية والاختيارية فإن هذا يصح على مذهب من يثبت للفاعل قدرة ، اذ يجوز له ان يضيف احداهمـــا الى الانسان عن طريق الحدوث ، بينما لا يصح ذلك على مذهب الكسب بالمعنى الذي قدمه الاشاعرة ، لأن كلاهما من الله وليس احدهما أولى من الآخر بأن يكون كسبا [٢] .

شبه أهل الكسب ورد القاضي عليها : لاحظ القاضي ان شبه اهل الكسب تنقسم الى نوعين :

(١) انظر لسان العرب ، والمغنى ٨ : ٧٧ أ ، منهاج التحقيق ٧٥ أ ، وقال الملاحمي : ان الكسب هو حركة أو سكون قارن حدوثهما قدرة في فعلها . أنظر الفائق ٥٥ ب .

(٢) أنظر شرح الأصول ، والمحيط ٢ : ١٥٦ .

١ ـــ شبه أثبتوا فيها نظريتهم

٢ ـــ وشبه حاولوا فيها أن يفسدوا مذهب المعتزلة

فاما الشبه التي حاولوا فيها إثبات نظريتهم فأهمها ما يلي :

أ ـــ قال الاشاعرة لو اثبتنا الانسان فاعلا ومحدثا للحركة الاختيارية لوجب أن نثبت الحركة الاضطرارية فعلا للانسان ، لأن كلا النوعين من الحركات حادث ، والحق أن الصواب مع القاضي في أن الاشتراك في الحدوث لا يقتضي الاشتراك في المحدث أو الفاعل ، كما ان اشتراك امرين في الحكم لا يعني الاشتراك في العلة نفسها .

ب ـــ وقالوا لو تعلقت هذه الافعال بالانسان من حيث الحدوث لوجب أن تتعلق به بسائر صفاتها بما فيها كونها شيئا وعرضا وحسنا وقبيحا ، وقد فرق القاضي من اجل رده على هؤلاء بين الحدوث أو الوجوديين الشيئية والعرضية وذلك لأنه من مثبتي الشيء شيئا في حال العدم ، وهكذا فالفاعل حين يحدث الفعل فان عمله يقتصر على نقله من حالة العدم الى حالة الوجود ، هذا بالاضافة الى ان هذا القول يلزم أصحاب الكسب ايضا فما دمنا قد اثبتنا أن صفة الفعل تثبت بواسطة الكسب فما المانع من أن ننسب للكسب إيجاد سائر الصفات الاخرى .

ج ـــ ومن حجج الاشعري أن الواحد منا لو قدر على إيجاد الفعل لقدر على إعادته عن طريق قياس الشاهد على الغائب . الا أن القاضي يرد هذه الشبهة بأن ينفي أن قدرة الله على الاعادة قد وجبت له من قدرته على الايجاد ، فالله تعالى يختلف عن الانسان في انه قادر لذاته ، بينما الانسان قادر بقدرة محدثة ، وإذاً فلا يجب إذا قدر الله على شيء سلبا أو إيجابا أن يقدر عليه العباد ايضا .

د ـــ وقال الاشاعرة ان الله قادر لذاته ومن كان كذلك فهو قادر على سائر أجناس المقدورات بما فيها أفعال العباد ، قياسا على كونه عالما لذاته . والحق أن هذه الشبهة يمكن أن تتعلق بها الجبرية الخالصة لا اصحاب نظرية الكسب ، وإذا ذكرها القاضي هنا فلأن نظرية الكسب في رأيه تؤدي الى القول بالجبر .

وللرد عليهم يميز بين المعلومات والمقدورات ، على أساس أن الأولى لا تختلف باختلاف العالمين ، بينما تتعلق المقدورات بالقادرين . ثم يلزم أصحاب نظرية الكسب بهذا القول ، فما دام الله قادرا لذاته ، فهو قادر على كسب العباد ايضا ، لأن الكسب لا يخرج عن أنه نوع من المقدورات .

هـ — وأخيرا يقول الاشعري ما دام الله قادراً على أن يعطينا القوة على فعل هذه الأفعال فوجب أن يكون تعالى عليها اقدر . وهذه الشبهة ايضا تنسجم مع نظرية الجبر الخالصة اكثر من نظرية الكسب . وقد رد القاضي عليها بأن اقدار الله للناس على هذه الأفعال يعني أنه خلق القدرة فيهم على احداثها ، لا ما يظنه الأشاعرة من أنه قادر على تصرفاتنا بعينها ،

أمـــا شبه الأشاعرة لإفساد مذهب المعتزلة فيمكن تلخيصها مع ردود القاضي عليها بما يلي :

أ — يقول الاشعري : لو كنا محدثين لأفعالنا لوجب أن نعلم تفاصيل ما نحدثه كالقديم تعالى، فلما كان محدثا لأفعاله كان عالما بتفاصيلها. وتعتبر هذه الشبهة من أهم ما يعتمد عليه الاشاعرة، فقد نقلها عن الاشعري الباقلاني وغيره[1] .
ولم يجد القاضي في هذه الشبهة كبير خطر ، فالله تعالى يستحق صفـــاته بكيفية تختلف عن كيفية استحقاقنا لها ، فهو عالم قادر لذاته ، ونحن عالمون بالعلم وقادرون بالقدرة ، ومن هنا لم يجب أن يثبت لنا ما يثبت له . ثم إنه لو صح ذلك في حدوث الفعل لصح في كسبه ، ولكان من الضروري أن يعلم المرء تفاصيل الكسب ايضا .

ب — وقال الأشاعرة لو أن أحدنا كان محدثا لتصرفاته لوجب أن يستطيع إحداث أفعال متطابقة تماما ، ومعلوم خلافه ، لأن من كتب حرفا لا يمكنه أن يكتب مثله مرة اخرى . ورد القاضي لا يختلف عن الرد على الشبهة الأولى في عدم صحة قياس الشاهد على الغائب هنا ، وان ذلك يلزم في الكسب ، هذا ولا يمنع أن يقدر الانسان على المتماثلات اذا اختلف الوقت .

(١) المحيط ٢ : ١٦١ ، اللمع للاشعري ، التمهيد للباقلاني .

جـ — ومن أهم ما احتج به الاشعري ، أننا لو كنا محدثين لتصرفاتنا لوجب أن نسمى خالقين لها ، ومثل هذا القول : يهدم قاعدة الالوهية الأساسية ، وهي أنه لا خالق الا الله . وقد رد القاضي على شبهة الاشعري هذه من ثلاثة وجوه :

١ — إن الخلق بالمعنى اللغوي هو التقدير ، وليس ما يمنع من إجرائه على الله والانسان .

٢ — إننا إذا لم نستعمل لفظ الخلق بالاصطلاح على الانسان، فلأن الخلق يطلق عادة على من يكون فعله مطابقا للمصلحة وليس ذلك حال افعالنا دائماً .

٣ — اما ان الله منع اجراء لفظ الخلق بمعنى الايجاد الا عليه فلا يصح عند القاضي ، وإذا احتج الأشعري بقوله تعالى : « هل من خالق غير الله » وقوله : «ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه» ؛ رد القاضي بأن الأشعري أنقص من الآية الأولى كلمة «يرزقكم» والرزق من الله وحده . بينما لا يدل ظاهر الآية الثانية على الثانية على أكثر من عدم التساوي بين الله والعباد في الخلق . والمقصود بها أن الله يقدر على اجناس من الأفعال لا يقدر عليها العباد ، كخلق الأجسام والاعراض، بينما لا يقدر الانسان الا على أفعاله .

د — وقال الأشعري لـــو أن الانسان كان محدثا لأفعاله لكان مثلا ومشاركاً لله ، ولا يرى القاضي أن التماثل يتحقق بمجرد وصف الفعلية والاحداث في كليهما ، ان التماثل والاختلاف انما يكون بصفات الذوات ، ثم إن الانسان لا يقدر إلا على أفعاله ، بينما قدرة الله تعم أجناس المقدورات جميعا .

الرد على أدلة الأشعري السمعية حول نظرية الكسب : استدل الأشعري على نظريته بآيات قرآنية كثيرة ، سنكتفي بإيراد بعضها مع ردود القاضي عليها ، كنموذج للمناقشة التي دارت بين المعتزلة والأشاعرة وأسلوب كل من الفريقين في فهم القرآن الكريم ، ويهمنا قبل عرض هذه المناقشات ان نشير الى ثلاث ملاحظات :

١ — إن القاضي لا يقر الاشاعرة على أصل الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، لأن صحـــة السمع تبنى على كون الله حكيما عادلا ، كـــا أن اثباته

تعالى يعتمد على إثبات الشاهد محدثا حتى يصح قياس الله تعالى عليه ، ومن أنكر إحداث العباد لأفعالهم فقد منع في رأيه الاستدلال على الله .

٢ — ان القاضي يسير في ردوده الى حد التطابق مع أدلة الأشعري التي أوردها في اللمع ، مما يدل على أن مناقشة القاضي تتوجه الى الأشعري بالذات [١] .

٣ — يغالي القاضي أحيانا في الاستنتاج والالزام ، ويغفل عن الحقيقة التي يؤمن بها المسلمون جميعا بما فيهم الأشاعرة وهي أن الله حكيم وعدل وأنه لا يرتب مسئولية على العباد إذا لم يمكنهم من تعلق أفعالهم بهم على وجه يصح منه ترتيب مسئوليتهم عليها .

واليك أهم الآيات التي يدور حولها النقاش :

— «أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعلمون» : فصل الأشعري بين «وما تعملون» وبين «وما تنحتون» فجعل الجملة الأولى دلالة على أن عمل العباد مخلوق من الله ، بينما جعل النحت من فعل العباد. وجمع القاضي بينهما ، وقال إن الله أضاف النحت والعمل الى العباد ، وعنى بالعمل هنا ما يعملون فيه من النحت ، ومثل ذلك كثير في القرآن كقوله تعالى « يعملون له ما يشاءون من محاريب » اراد العمل بالمحاريب ، لا خلق الاجسام الذي لا يصح الا من الله .

— « الله خالق كل شيء » استدل الأشعري بها على أن الخلق كله بما فيه افعال العباد من الله ، الا أن القاضي يرى أن الظاهر من الآية متروك باتفاق الأقوال ، لأن الله شيء ولم يخلق نفسه ، وهكذا وجب تأويل الآية على أن يكون المراد بها معظم الأشياء لا كلها ، ويوجد مثل هذا في القرآن ، كقوله تعالى «وأوتيت من كل شيء » إذ لم يرد الله كل شيء على الاطلاق .

— « إن ربكم الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة أيام » استدل الأشعري بها على أن أفعال العباد مخلوقة لله تشملها كلمة «وما بينهما» الا أن القاضي

(١) انظر اللمع ٣٧ — ٥١

لم يجد في الآية ما يستدل به ، لأنه لو صح لوجب أن تكون أفعال الله كلها مخلوقة في ستة أيام ، وهذا لا يجوز ، ثم أن الآية جاءت في معرض التمدح ، ولا تمدح في خلق أفعال العباد ومنها القبيح .

وأخيرا فإننا من عرضنا لآراء القاضي في القدرة ، وردوده على نظرية الكسب ، نلاحظ أنه يقول بما آمن به المعتزلة جميعا ، من أن العباد يقدرون على أفعالهم ، بمعنى أنهم يحدثونها فتنتقل بقدرتهم من العدم إلى الوجود ، وأن كل أفعالهم تنسب اليهم ، الا ما يتعلق بالشهوة والنفرة والعلوم الضرورية وبعض الدواعي والخواطر ، فإنها تكون فيهم من الله .

وأهم أدلته على ذلك ما يلي :

١ — إن أي متأمل لأفعاله وكيفية حصولها يحكم بأن الفعل يقع بحسب أحواله وقصوده ودواعيه وينتقض بحسبها أيضا ، فلا بد أن يكون هناك وجه من التعلق بين هذه الأفعال وبين دواعي الانسان وقصوده ، وليس ذلك الا صفة الاحداث والايجاد .

٢ — إن التكليف وحسن الأمر والنهي والذم والمدح وغيرهما من الأحكام المتعلقة بالأفعال لا تصح عقلا الا اذا نسب أحداث الافعال إلى الانسان ، ولو لم تثبت نسبة الفعل الينا لما حسن وجود الأمر والنهي والذم والمدح والثواب والعقاب ، والقول بأن الله يحدث ذلك فينا يؤدي إلى فساد كل هذه الأحكام ، بل لعله أن يؤدي إلى أنه يجب على الله أن يجازي نفسه على ما يفعله العباد من معاصي اذا كان هو الذي يفعلها فيهم .

٣ — إن أفعال العباد فيها ظلم وجور ، ولو أن الله كان خالقا لها لصح عليه وصف الجائر والظالم تعالى الله عن ذلك ، ولا مجال لقياس هذا على أن الله يخلق الحركة ولا يسمى متحركا ، لأن الذي يفعل الحركة يسمى محركا لا متحركا .

٤ — أما إضافة الطاعات إلى الله والمعاصي إلى الشيطان ، فليس ذلك على

سبيل الخلق والاحداث ، وانما لأن الطاعات تتم بأمر الله وتسهيله وألطافه ، والمعاصي على الضد من ذلك تحصل بعد أن زجر الله ونهى عنها ، والمعروف لغة حسن إضافة آداب المرء إلى أبيه وعلمه إلى مـــن علمه وهكذا ... وأما نسبة الحول والقـــوة إلى الله فلأنه هـــو الذي يعطينا القدرة على فعـــل الطاعة وتجنب المعصية (١) .

وقد ختم القاضي بحثه عن القدرة وخلق الأفعال بإيراد عدد من الآيات التي يمكن أن تعد دليلا مكملا لا أساسيا على رأيه ، منها ما يشير الى أن أفعال العباد منهم ، ومنها ما يدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد .

فمن آيات النوع الاول :

١ — كل ما ورد في التكليف والأمر والنهي والزجر والمدح والذم والثواب والعقاب يدل على أن أفعال العباد منهم .

من هذه الآيات «وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى» وقوله «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم» «جزاء بما كانوا يعملون» «جزاء بما كانوا يكسبون» «وما لكم لا تؤمنون ...» الخ .

٢ — الآيات التي تنسب الأفعال الى العباد وهي كثيرة : منها الآيات السابقة ومنها قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى» «قد أفلح المؤمنون الذين هم عن اللهو معرضون ، والذين هم للزكاة فاعلون ، والذين هم لأماناتهم حافظون ...» «وسارعوا الى مغفرة من ربكم ورحمة» «والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس..» وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم» .

٣ — الآيات التي تشير إلى إرسال الأنبياء قدوة وأئمة : وذلك لأن مجرد جعلهم أئمة وقدوة يدل على أن الفاعل مختار ، لأن الله إذا اضطر الأنبياء الى الطاعة لم يكن لفعلهم أثر على أنه قدوة ، من هذا النوع قوله تعالى «وإذ ابتلى إبراهيم ربـــه بكلمات» .

(١) انظر المتشابه ، التنزيه ، الطبقات ، المحيط ، شرح الأصول .

٤ — آيات تفرق بين الله والعباد في فعل وتميزه عنهم في غيره ، كقوله «فتبارك الله أحسن الخالقين» «والله خلقكم وما تعملون» فلم يصح قوله أحسن الآلهة لما لم يصح إله سواه ، وصح إثبات أرحم الراحمين وأحسن الخالقين ، وإن كان هذا اللفظ لا يجري بإطلاقه الا على الله .

أما آيات النوع الثاني ، أي التي يستدل بها على أنه تعالى لا يخلق أفعال العباد فمنها :

١ — «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت» قال القاضي : هل يكون نفي التفاوت هنا بمعنى الحكمة أم بمعنى انه لا يصح في مخلوقاته أن تكون كذلك ، إن القاضي يرى أن المعنى الاول هو الاولى ، وعلى ذلك لم يجز أن تكون أفعال العباد من خلقه لاشتمالها على التفاوت والحسن والقبيح ، وقد أنكر القاضي أن يكون قصد الآية منع التفاوت بمعنى منع الانشقاق والخلل في السماء ، لأنه لا وجه في رأيه للتمدح في أن السماوات لا انشقاق فيها ، وانما يكون التمدح بنفي التفاوت عن خلقه عامة .

والواقع أنه لامانع في الآية يمنعنا من أن نجري منع التفاوت عن فعله تعالى عامة وعن كل فعل من أفعاله بصورة خاصة ، وعلى هذا يكون التمدح بتمييز فعل الله الكامل عن أفعال العباد الذين لا يستطيعون منع التفاوت عن أفعالهم .

٢ — «وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا» قال القاضي : نفى الله أن يكون في خلقه باطلا كما يحصل في تصرفاتنا ، وكان الأشعري قد فسر الآيـــة بإكمالها ، «ذلك ظن الذين كفروا» فقد ظنوا أن الله خلقهم ولا ثواب ولا عقاب .

٣ — «الذي أحسن كل شيء خلقه» قال القاضي : إن الحسن ضد القبيح فالآية تدل على أن الله احسن في كل شيء خلقه ، ولما كان في افعال العباد ما لا يحسن ، فإنه يمتنع أن تكون من خلقه تعالى ، ولا يرى القاضي ما ذهب اليه الأشعري من أن كلمة أحسن في الآية تعني «علم» .

تعليق حول القول بخلق الأفعال : أشرنا الى الحملات العنيفة التي شنت على المعتزلة لما ارتأوه حول أفعال العباد، وكان أقسى ما وجه اليهم من اتهام، أنهم بمقتضى قولهم بقدرة العبد على فعله يحددون من قدرة الله ، وأنهم باجرائهم أحكام الحسن والقبح على أفعاله قد شبهوه بعباده وأوجبوا عليه ومنعوا، ولذلك أطلق عليهم اسم مشبهة الافعال [1] .

والحق أن هذه التهم التي اشترك فيها عدد من كبار مفكري الاسلام كالجويني والطحاوي وابن حزم وابن تيمية وغيرهم تحتاج إلى شيء من التأمل والدراسة، ويظهر لدى البحث أن في بعضها الشيء الكثير من التطرف وإلزام الخصوم شيئاً لم يقصدوه.

فالمعتزلة لم يوجبوا على الله أن يفعل، او لا يفعل ولم يذكر عن أحد منهم أنه ادعى بأن المخلوقات توجب على الله أمرا ما ، الا انهم صرحوا بأن الله أوجب على نفسه كذا وكذا، كنوع من الحكمة التي قال بها الماتريدية وأنكرها الاشاعرة ، فأفعال الله كلها حسب رأي الماتريدية تتصف بالحكمة على سبيل الالزام بمعنى أنه لا يجوز انفكاكه تعالى عنها [2] والفرق بين المعتزلة والماتريدية لفظي ، فقد ذكر المعتزلة أنه تعالى يتصف بهذه الصفة على سبيل الوجوب ، بينما يرى الماتريدية أن وصف أفعال الله بها على سبيل التفضل لا الوجوب .

ولم يزعم المعتزلة والقاضي على وجه الخصوص، أن العباد مخترعون لأفعالهم كما ذكر الجويني ، فالاختراع كما أشار القاضي الى ذلك مرارا طريقة في الفعل يتميز بها الله عن سائر مخلوقاته ، وهو يختص بخلق الاجسام وبعض الاعراض، والعباد لا يستطعون ذلك . بل ان متأخري المعتزلة والقاضي عبد الجبار على وجه الخصوص، لم يجيزوا اطلاق لفظ الخالق على الانسان بقصد التعبير عن أنه يفعل فعله ، لأن الخلق يكون بتقدير المصلحة إطلاقا ، وأفعال العبادات ليست كذلك .

إن رأي المعتزلة في الأفعال لا يصل الى القول بالحد من قدرة الله ومشيئته ، ولا

(١) شرح الطحاوية ٤٥٠ ، الفصل ٣ : ٩٨ ، الارشاد للجويني ١٨٧ ، مقدمة التفسير لابن تيمية ٢١

(٢) نظم الفرائد لشيخ زادة ٣٥

الى استقلال العباد في أفعالهم استقلالا تاما عن قدرة الله تعالى ، وهذا ما صرحت به جمهرتهم ، وخاصة المتأخرون منهم .

فأما أن نظريتهم لا تؤدي الى كون العبد مستقلا في فعله ، فلأنه تعالى هو الذي أقدره على فعله ومكنه منه . ثم إنه تعالى مهيمن على الانسان والمخلوقات جميعا ، فإن شاء منعه وان شاء مكنه من الاستمرار على فعله سواء خالف مراد العبد في التصرف أم وافقه ، وقد كرر القاضي قوله بأن الله مالك لأفعال العباد من حيث أنه يقدر على إبطالها ومنعهم منها [1] ، واذا كانت القدرة الإلهية تتدخل في فعل الانسان عن طريق خلق استطاعة العبد على فعله ، فإن هذه القدرة تتدخل في فعل الانسان من وجه آخر هو خلق الدواعي والخواطر الى الفعل ، لأن كثيرا من الدواعي والبواعث التي تدفع الانسان إلى أداء فعل ما تكون من الله تعالى .

وقد فهم عدد من قدامى مفكري الاسلام عنهم هذا الذي نقول ، اذ أشار المسعودي الى أن المعتزلة «لم يقولوا بانفراد العبد بالفعل ، وإنما قالوا عنهم ذلك على سبيل الالزام، والا فإن عندهم أنه لا يقدر أحد على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها وهو المالك لها دونهم ، ينفيها اذا شاء ويبقيها اذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ولكان على ذلك قادرا ، غير أنه لا يفعل إذ كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى » [2] .

واما ان ما قاله المعتزلة لا يؤدي الى تحديد قدرة الله ، فلأن المقدور أو الفعل كما ذكرنا لا يخرج عن واحد من أمرين هما : نفس الفعل ، والاقدار عليه . ولا شك أن إقدار الله العباد على أفعالهم أكبر من الفعل نفسه ، هذا مع الاقرار أن الله تعالى له بصفته مالكا متصرفا أن ينزع هذه القدرة ويمنع تأثيرها إذا شاء .

ثم إنه ليس في قول المعتزلة ما يقلل من قيمة المشيئة الإلهية ، ويمكن تفسير الآية « وما تشاءون الا أن يشاء الله » وما ماثلها على أن العبد لا يختار أو يشاء الا في

(١) المغني ١١ : ٢١ ب

(٢) وانظر الشيخ زاهد الكوثري في تعليقه على العقيدة النظامية للجويني ص ٣٦ .

نطاق مشيئة الله وإرادته، بمعنى أن الله أراد للعبد أن يختار أحد الطريقين: الخير أو الشر ومكنه من كليهما، فاذا اختار الطريق الأول ففي نطاق المشيئة الإلهية، وإذا اختار الطريق الثاني ففي نطاقها أيضا وإذا كانت الارادة غير المحبة، فإنه لا تناقض بين ارادة الله لكل شيء، وبين ان يجب من العبد اختيار طريق الخير ويرضاه، ويكره منه اختياره للطريق الاخر ويأباه. وكل ما قصده المعتزلة في قولهم بقدرة الانسان على فعله هو إبقاء الانسان حراً في اختياره وإرادته ونفي الجبرية عنه، وذلك حتى لا تتزعزع نظرية التكليف التي كان خلق الانسان من أجلها، وحتى يبقى العدل الإلهي أمرا لا ترتقي إليه الشبهات. ولئن ظن الأشاعرة أنهم استطاعوا انقاذ الانسان من الجبرية عن طريق نظرية الكسب، فإن القاضي يؤيده في ذلك عدد من مفكري الاسلام لم يقتنعوا بأن هذه النظرية بكل ما دخل عليها من تطورات استطاعت أن تبعد عن الجبرية، أو تنفي الشبهات التي يمكن أن تثار حول حقيقة العدالة الالهية [1].

وكان موقف القاضي والمعتزلة في هذا القسم لا يختلف عن موقف الكثيرين من علماء الاسلام ومفكريه، فقد هاجم الامام ابن حزم أولئك الذين زعموا أنه لا استطاعة للعبد أصلا، واتهمهم بمخالفتهم للحس والنص واللغة وإجماع الأمة، «اما النص، فلقوله تعالى: «جزاء بما كنتم تعملون» فأثبت للانسان عملا نفوه، واما الحس والعقل فلأنه بضرورة العقل يعرف علما يقينيا التمييز بين القادر الفاعل من غيره، واما اللغة فلأن المجبر هو الذي يقع منه الفعل بخلاف اختياره وقصده وهذا ما يقولونه في الانسان. واما إجماع الأمة فلأن المسلمين أجمعوا على أنه لا حول ولا قوة الا بالله، فأبطلوا قول المجبرة لأن الانسان يملك حولا وقوة ولكن بالله»، والى مثل هذا القول ذهب ابن الجوزي والجويني من الأشاعرة [2].

(١) من طريف استدلال البغدادي على الكسب تفسيره للآية «والله خلقكم وما تعملون» قال: أثبت للعباد أفعالا خلافا للجهمية وأخبر عن نفسه بأنه خالق أعمال العباد خلافا للقدرية. فان قيل أراد بالأعمال الأصنام المعمولة: قيل: ان الأصنام لم تكن من عمل العباد وانما نحتها عملهم والله خالق عملها الذي هو نحتهم لها» أصول الدين ١٣٦.

(٢) موقف البشر لمصطفى صبري ١٨٧ — ١٨٩.

وكان ابن تيمية اقرب الى المعتزلة في هذا الموضع، فقد قرر أن الله خالق كل شيء، وأنه لا يتم شيء في الكون دون إرادته، وان العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وارادة كاملة تجعله مسئولا، فأما نسبة أفعال العباد الى الله فإنه يكون من حيث أنه خالق لسببها وهو قدرة العبد، ثم أعلن بأن المعتزلة أقرب الى الحق من الأشاعرة في هذه المسألة [1].

وقد تابع ابن القيم رأي استاذه ابن تيمية، فذكر في شفاء العليل أن مذهب الجويني في الأفعال أقرب إلى الحق من مذهب الأشعري والباقلاني، وأوضح رأيه بقوله: إن الله خالق إرادة العبد وقدرته وجعلهما سببا لإحداثه للفعل، فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره، وخالق السبب خالق المسبب. ولا نرى أقوال القاضي وجمهور المعتزلة قد جاوزت هذه الآراء.

أما في العصر الحديث، فبينما يميل جمال الدين الأفغاني الى رأي الماتريدية للتخفيف مما يؤدي إليه مذهب الجبر من شبهات، فإن الشيخ محمد عبده يأخذ بقول المعتزلة في بعض كتبه ويحاول التوفيق في كتبه الأخرى وخاصة في رسالة التوحيد. لقد حاول محمد عبده الوصول الى حل أسلم مما وصل إليه الاشعري في نظرية الكسب التي تدور حول إشراك العبد مع الله في فعل واحد، فبين: أن القول باستقلال العبد في فعله استقلالا مطلقا غرور، كما أن القول بالجبر المطلق هدم للشريعة ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل البديهي الذي هو عماد الايمان [2]، ثم أوجز رأيه في عبارات بعيدة عن مواطن الخلاف، وإن كانت في الحقيقة اقرب الى قول الجويني في إثبات القدرة الحادثة فقال، «ان العبد يفرغ ما عنده من تصحيح الفكر وإجادة العمل بإرادته وقدرته، ويستعين بالله ذي القدرة المطلقة مرجع جميع الكائنات، والانسان: عقله وحواسه يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، مريد لنتائجها بعقله، يقدرها بارادته، ويصدرها بقدرة فيه، إلا أنه يشهد في نفس الوقت

(١) المنهاج ١: ١١٣

(٢) أنظر رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده.

بأنه قد يحكم ويقدر ولا يصل إلى ما يريد، فيعلم أن هناك قدرة أخرى وراء تدبيره هي قوة الله، فهذه هي المعرفة الضرورية للتكليف، وأما ما وراء ذلك فعبث لا فائدة فيه . »

وأخيراً فإن علينا أن نفصل بين الأمور التي تعود الى الله ، وتلك التي تعودإلينا ، ففيما يتعلق بالانسان ؛ عليــه أن يعرف قدرتــه على عمله ومسئوليته عنه وأن الأسباب تتعلق بالمسببات ، وفيما يتعلق بالله فإن علينا أن نعلم أنه لا يستحيل عليه أن يغير النظم كلها ، وأن يمنع قانون السببية ، وأن يفعل ما يشاء ، وأنه قد يفعل ذلك وقد لا يفعله ، فذلك أمر يعود اليه .

° ° °

البحث الرابع

الارادة

تحديد الارادة والمريد : الارادة عند كثير من المعتزلة اعتقاد النفع أو ظنه ، وإذا كانت نسبة القدرة الى طرفي الفعل — اي فعله أو تركه — على حد سواء ، فإن الارادة هي التي تختص أحد الوجهين بالفعل . فإذا حصل اعتقاد النفع أو في ظنه أحد طرفيه ترجح هذا الطرف على الآخر .

الا أن هذا التعريف لا يجعل من الارادة شيئاً زائداً على الدواعي الى الفعل أو الصوارف عنه ، وهذا ما لم يقبل به الكثيرون من المعتزلة ومنهم القاضي ، الذين يثبتون الارادة معنى أو ماهية تزيد على مجرد الداعية الى الشيء أو الصارف عنه .

وقال معتزلة آخرون : إن الارادة هي ميل يتبع الاعتقاد أو الظن الذي يشكل الدواعي والصوارف ، كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه ، وهذا الميل يسمى علما ، وهو ليس من قبيل الباعث على دفع الضرر عن النفس بالضرورة .

وقال الأشاعرة : إن الارادة هي صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع ، ولم ينكروا الميل الذي قال به المعتزلة ، إلا أنهم لم يجعلوه الارادة نفسها ، ونلاحظ أن تعريف الأشاعرة للارادة يتفق مع مبدئهم في الكسب ، لأنهم لم يثبتوا لها تعلقا بطرفي المقدور ، بل جعلوها صفة مخصصة لأحد طرفيه [١] .

(١) المواقف ٥ : ٦٦ ، الرازي التفسير ١ : ١٥٨

يميل القاضي إلى اعتبار الارادة ماهية أو معنى يعرف بالمباشرة عن طريق الشعور الوجداني ، أو بمعنى آخر ، فان الارادة معنى يجده العاقل من نفسه ويدرك التفرقة بينه وبين سائر المعاني كعمله وقدرته وألمه ولذته ، وما دامت الارادة على هذا النحو من الوضوح والمعرفة الضرورية لم يجد القاضي حاجة الى بيان حقيقتها او تحديدها لأنها أوضح من كل تحديد أو تعريف ، والارادة على وجه العموم ليست مجرد الدواعي أو العلم أو الاعتقاد بالنفع أو الضرر ، وانما هي أمر زائد يترتب عليها [1] فإن أحدنا قد يعلم الشيء ويعتقد النفع أو الضرر في شيء آخر ، وقد يدعوه هذا إلى الفعل ومع ذلك فإنه لا يفعل ، وهذا ما يؤكد كون الارادة زائدة على الداعي والصارف .

إن كلاً منا كما يرى القاضي يجد نفسه مريدا للشيء ، ويعلم ذلك من حاله باضطرار كما يعلم من نفسه انه معتقد ومشته وظان ومفكر ، ومن كان أمره على هذا الشكل يستغني عن الدلالة ، وانما يحتاج المرء الى التأمل ليفصل بين أحواله المختلفة وبين كونه مريدا ، كحاله مشتهيا أو ظانا أو معتقدا الى غير ذلك .

وهكذا فإن الأدلة على إثبات الانسان مريدا لا يخرج عما يلي :

١ — شعور الانسان بإرادته وحرية اختياره وذلك لما يلاحظه كل منا من أن فعله يوجد طبقا لدواعيه وقصوده وينتفي حسب دوافعه وصوارفه .

٢ — برهان التكليف : لأن التكليف موجه إلى العبد بلفظ افعل أو لا تفعل ، ومثل هذا التكليف إذا توجه إلى من يفعل اضطرارا أو طبعا يكون سفها [2] .

٣ — برهان التعارف بين الناس : فنحن نخاطب بعضنا بالأمر والنهي ونصف أفعال البعض بالخير وأفعال آخرين بالشر ، وهذا نوع من التكليف القائم بين العباد يعتمد على الارادة ايضا .

---

(١) المغني ٢/٦ : ٨ ، ويمكن تعريف الارادة بانها « المعنى الذي يقع به فعل الفاعل المختار على وجوه مختلفة في الحسن والقبح ، وعلى مقادير مختلفة في الكثرة والقلة وسائر الهيئات والأشكال من السرعة والبطء ، وموافقة الغرض ومنافرته في أوقات مختلفة في التقديم والتأخير .

(٢) وقد أورد القاضي في أماليه ص١٣ بعض الأحاديث التي تدعم هذا المعنى .

الانسان يريد بإرادة : ان الانسان ليس مريدا لأفعاله لمجرد كونه حيا أو لوجود الدواعي والصوارف كما ذهب اليه ابو علي وابو الحسين البصري ، وانما هو مريد بإرادة محدثة ، فكيفية استحقاق المكلف للارادة لا يختلف عن كيفية استحقاقه تعالى لها ، وقد سلك القاضي الى اثبات الارادة نفس الطريق الذي سلكه لإثبات الاعراض ، ويلخص على النحو التالي : إن المريد يحصل مريدا للشيء مع جواز أن لا يحصل كذلك ببقاء سائر أحواله على ما هي عليه ، فلا بد والامر كذلك من أن يحتاج إلى معنى يصير به مريدا .

وسبب ذلك أن المريد ليس له بكونه مريدا حال كما هو الأمر بكونه حيا أو مدركا ، ووصف المريد لا يتعلق بالمراد ، لأن المراد لا يوجب للمريد حالة الارادة ، والإنسان في حال الدواعي قد يريد وقد لا يريد فلابد لكي يختص بأحد الحالين من علة هي الارادة .

ويلاحظ أن القاضي يميز بين العلم بالارادة والعلم بأن أحدنا مريد ، فإن العلم بالحالة الثانية يكون اضطراراً ومباشراً ، بينما العلم بالارادة لا يتم الا بالاكتساب والدلالة ، وهذا رأي شيخه أبي عبدالله البصري وهو مخالف لرأي شيخيه أبي علي وابي هاشم الذين أثبتا العلم بالارادة بطريق الاضطرار .

حول مقارنة الإرادة للفعل أو تقدمها : تشعبت الآراء حول مقارنة الفعل للارادة أو تقدمها عليه على ثلاثة مذاهب :

١ — فعند الأشاعرة لابد للارادة من أن تقارن الفعل ، لأنها موجبة له ، فهي مرتبطة بالفعل كما سيقع ، وهذا شبيه بمذهبهم في القدرة انها موجبة للفعل .

٢ — وذهب البغداديون الى أن الارادة مقدمة على الفعل وموجبة له في آن واحد ، إلا أنهم بنوا ذلك على مبدئهم في العلة والسبب ، فقد أجروا الارادة مجرى العلة والسبب في وجوب تقدمها على المسبب .

٣ — وذهب القاضي الى التوسط ، فقال ان الارادة مقدمة على الفعل ومقارنة لأوله وانتقد رأي الجبرية والبغدادية . الا انه لاحظ أن قول الاشعرية يجري على قياسهم مع

القول بالايجاب أكثر مما يجري مع البغدادية مع قولهم بالعلة والسبب .

وقد استدل القاضي على تقدم الارادة على الفعل بالضرورة ، بمعنى أن كلا منا يعلم من نفسه أنه يريد الفعل للمستقبل ، ويعزم على ذلك [1] ، وهذا امر واضح على اصول المعتزلة جميعا. الا ان الاشكال يبدو في اثبات جواز مقارنة الارادة للفعل. لقد حاول القاضي أن يستدل على صحة رأيه فهل نجح في هذا ؟ قال : ان جواز مقارنة الارادة للمراد يتأتى من أن ما يدعو الى الفعل هو نفسه الذي يدعو الى الارادة ، ومـا يصرف عنه يصرف عنها ، والذي لأجله يفعل الفعل يفعل الارادة ، وذلك لتعلق الارادة بالفعل تعلقا تاما وتأثيرها فيه ، والارادة المتقدمة لا تكفي لإيقاع الفعل ، بل لا بد من مقارنة الارادة ، ويكفي أن تكون هذه المقارنة لأول الفعل [2] .

يبدو أن القاضي بهذا القول لا يفصل بين العزم والتنفيذ ، أو بعبارة أخرى بين القصد الى الفعل وبين الفعل نفسه ، فكأنه لا يعتبر العزم الا اذا نفذ ، وهذا هو رأي أبي علي الجبائي من قبل .

ويحصل الفعل على الصورة التالية : يبدأ الاتجاه الى الفعل بوجود داعية اليه أو خاطر يبعث على التكفير فيه ، ويتجه قصد الانسان الى القيام بهذا العمل ، ثم تتحرك الارادة لتعزم على وجه من الوجوه التي يصح عليها الفعل ، لأن قدرة الانسان تتعلق بالفعل على وجوه مختلفة ، فتأتي الارادة لتخصصه بوجه دون آخر .

حتى هذه المرحلة ، ما تزال الارادة متقدمة على الفعل ، وتستمر الارادة حتى قرار التنفيذ وبدء مباشرة الفعل ، إذ يستطيع المرء أن يعزم ويريد ولا ينتقل الى الفعل الحقيقي ، ومن هنا جاء قوله بمقارنة الارادة ولو لأول مرحلة من مراحل تنفيذ الفعل ، ويجب أن لا ننسى أن الارادة الانسانية هنا تختلف عن الارادة الالهية ، فالارادة الالهية تقارن فعلها دائما لأن مرحلة العزم لا تصح على الله ، ولذا كان تقديم إرادته عبثا ، فاذا أراد الله شيئا فإنه يقع بمجرد إرادته تعالى [3] .

(١) المغنى ٦/٢ ، ٩ .
(٢) المغنى ٦/٢ ، ٨٩ ، ٩٢ .
(٣) المحيط ١ ، ١٠٤ ظ .

الإرادة ليست موجبة للفعل : هل الارادة موجبة لمرادها ، أو بعبارة أخرى هل العزم على فعل يوجب تنفيـــذه حتما ، ذهب الاشاعرة الى أن الارادة لا توجب المراد وان كانت مقارنة له ، ووافقهم على ذلك الجبائي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار وجماعة من متأخري المعتزلة .

وذهب غيرهم إلى أن الارادة الحادثة موجبة للفعل ومن هؤلاء عدد من المعتزلة ، كالنظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة مـــن قدماء المعتزلة [1] فمقتضى كلام الفريق الأول أن العزم لا يوجب التنفيذ ولو لم يكن هنالك عائق يمنع عنه ، بينما يرى الآخرون أن العزم على الشيء يوجب تنفيذه .

وقد يستغرب المرء هذا الاتفاق بين الأشاعرة وأغلب مشايخ المعتزلة على أن الارادة لا توجب الفعل ، فكيف يكون ذلك والفعل عند المعتزلة يحدث من العبد لا من غيره . الا ان هذا الاستغراب يزول حين نعلم أن الأشاعرة اذ ينفـــون أن الارادة الانسانية موجبة للفعل فانما يفعلون ذلك لأنها لا تؤثر في الفعل سواء هي أو قدرة الانسان ، وانما يخلق الله في الانسان القدرة على الفعل حين عزمه عليه [2] ، بينما ينفي المعتزلة ايجاب الارادة لأن تأثيرها في الفعل يقتصر على تحقيقه بوجه دون وجه على حين تتم القدرة عملها في الفعل ، فالقدرة هي التي تخرج الفعل من العدم الى الوجود ، وأما الارادة فإنها توقع الفعل على وجه دون وجه .

وسبب الاشكال عند من قال بأن الارادة توجب الفعل على ما يرى القاضي ، أنهم لما رأوا الانسان المخلى بينه وبين الفعل لا يريد الفعل الا ويوجد لا محالة ، فظنوا انها موجبة له ، ويوجه النظر الى ملاحظة دقيقة وهي ، أن هذه النتيجة كما أنها تضع احتمال الإرادة الموجبة فإنها تضع احتمالا آخر هو أن الفعل المراد هو الذي يوجب الارادة ، لأن كلا من المراد والارادة لا يوجد الا مع صاحبه . وأخيرا يمكن أن نضيف احتمالا جديدا وهو أن يكون الداعي الى الفعل أو الباعث عليه موجبا للارادة

(١) المواقف ٦ ، ٦٧ ، المغنى ٦ : ٨٤ .
(٢) ويمكن أن نقول بان الارادة موجبة عندهم من وجه آخر ، بمعنى أنها توجب على الله خلق القدرة على الفعل حين وجود العزم عليه .

والفعل جميعاً ، وهذا لايصح على مذهب القاضي لأن الداعي الى الفعل قد لايكون من فعل الانسان وذلك نحو العلوم الضرورية [1] .

وهكذا فإن الارادة لا تؤثر في وجود الأفعال وإنما تؤثر فيما تؤثر فيه في بعض أحكامها ، ولا تؤثر في كونها قبيحة أو حسنة ، وانما يصير الفعل بها واقعا على وجه مخصوص، ثم يعتبر ذلك الوجه ، فربما اقتضى حسن الفعل وربما اقتضى قبحه ، ان القاضي يريد من التأكيد على أن الارادة تختص بالتأثير في أحكام الفعل أن يربط بين عزم الانسان على الفعل وقيمة الفعل الحقيقية. فإردة الفعل لاتنفصل عن قيمته الخلقية ، وانما يفعله لأنه يتصف بوصف ما حسن أو قبيح .

وقد أطال القاضي في تفصيل أحكام الارادة في الجزء الذي خصصه لذلك من المغني . ولا يتسع مجال البحث لعرض جميع ما أورده من هذه الأحكام ولذلك فإننا سنقتصر على ذكر بعضها ،ولمن يريد التوسع أن يعود الى الكتاب المذكور [2] .

أحكام الارادة :

١ — ما يؤثر من الارادة وما لا يؤثر : ارادة الانسان لا تتعداه الى غيره من الناس ، ولذلك فانها اذا تعلقت بغير المريد فلا أثر لها عليه . فالقول الذي يرد من زيد امرا أو خبرا لم يصبح كذلك لأن عمرا أراد الاخبار به . وهذا تأكيد جديد على مسئولية الانسان عن فعله واستقلاله في ايجاده عن الآخرين .

ولم يكن رأي أبي هاشم واحداً في هذة المسألة فقد روى عنه أراء عدة : أجاز في العسكريات تأثير الارادة في الغير ، وصحح مثلاً أن يكون المخبر مخبراً ، وان كان الخبر من فعل غيره ، حتى قال لو اضطر الله المكلف إلى الكذب لكان المكلف هو الكاذب ، وبما ان هذا الرأي لا يتفق مع نظرية التكليف وترتيب المسئولية على الفعل ، فإن القاضي رفض الأخذ به. وعرض في كتابه مسائل ابن الفضل

(١) المغني ٦/٢ : ٨٤ .

(٢) المغني : الجزء السادس القسم الثاني تحقيق الأب قنواتي والدكتور الاهواني .

رأياً آخر ذهب فيه الى اجازة هذا التأثير من وجه آخر ، وضرب مثالا عليه بأن المخاطب انما كان مخاطبا لأنه قصد بالكلام غيره ، فمن كان كذلك كان مخاطبا وان كان الكلام من فعل غيره . واخيرا استقر ابو هاشم على الرأي الذي أخذ به القاضي فيما بعد ، وهو أن الارادة لا تؤثر في الغير ، وان الفعل يتصف بالصفة التي يسبغها عليه الفاعل بإرادته الحرة .

٢ — الوجوه التي تحصل عليها الافعال بالارادة : الأفعال سواء في أن الارادة لا تؤثر في وجودها ، وإنما تؤثر في بعض أحكامها ، ومع مراعاتنا لهذه القاعدة فإننا نجد أن الأفعال بالنسبة للارادة على نوعين :

أحدهما لا تؤثر فيه الارادة وإن تعلقت به ، كالارادة نفسها والجهل والعلم ورد الوديعة ... لأن هذه الأفعال توجد على وجه واحد، فهي لا تحتاج الى الارادة لتتخصص بوجه دون وجه ، فلا تتغير بالارادة من القبح الى الحسن أو العكس ، وبمجرد وقوع هذه الأفعال بالقدرة تحصل على وجهها الذي لايتغير ، وهذا قول ابي هاشم ايضا مخالفاً أبي علي .

ان مقتضى رأي القاضي هذا أن هنالك بعض الأفعال التي تتردد الدواعي والصوارف حولها للتعرف على وجه الحسن أو القبح فيها ، لإعطائها قيمة معينة لأن قيمتها تتصل بماهيتها ، فالجهل لا يكون جهلا بالارادة ، والعلم لايصبح علما بها ، لأن حقيقة الجهل والعلم لا تتغير ولا تتخصص .

والنوع الثاني من الأفعال تؤثر الارادة فيه ، نحو الاخبار التي تصير صدقا أو كذبا ، بالارادة ، والأوامر التي تصير بها كذلك ، وهذا هو الحال بالنسبة للشرعيات جميعا ، فليس للسجود مثلا بحد ذاته قيمة خلقية ولكنه بإرادة الانسان يصير طاعة لله أو عبادة للشيطان .

والنوع الثاني ينقسم الى اقسام عدة :

أ — فبعض الأحكام تتأثر بالارادة المتعلقة به فيصير بها على صفة ما كالخير

والثواب والعقاب . وبعضها يتأثر بالارادة المتعلقة بغيره فيصير على حالة مخصوصة وذلك كالأمر الذي يصير أمرا أرادالمأمور به .

ب ــ وبعض الأفعال يصير بالإرادة على حال ما أن تكون حسنة أو قبيحة مصلحة أو مفسدة ، كالسجود الذي يصير بالإرادة طاعة أو معصية ، بينما يصير الحسن والقبح في بعضها الآخر على مرحلتين ، فتكون الأفعال بالارادة على حال ما ، ثم يقاس حالها بعد ذلك فتكون قبيحة أو حسنة ، ومثل ذلك الخبر والأمر ، فبإدارة الانسان يصبح القول خبرا أو أمرا ، ثم يقاس على قواعد الحسن والقبح ، فإن كان كذبا فإنه قبيح ، وإن كان صدقا خاليا من وجوه القبح كان حسنا .

جـ ــ وتنقسم الأفعال من حيث مقارنة الارادة لها أو لجزء منها ، لأن الفعل قد يكون جزءا واحدا ، كالضرر الواحد الذي يفعله الله بالمستحق ، والذي يجب أن يقارن الارادة ، وقد يكون أجزاء يتركب منها جملة الفعل ، كالخبر ، فالارادة إذا كانت متقدمة عليه لم تؤثر فيه ، واذا تأخرت لم تؤثر فيه ، فوجب أن تقارن أول جزء منها . والواقع أن من الصعب التمييز بين الفعل البسيط والمركب من حيث وجوب الارادة فيهما ، لأن الأفعال المجزأة تحتاج الى المقارنة في كل جزء منها ، إلا ان يكون الفعل مولداً ، فحين ذاك لا تحتاج الى الارادة الا في أول الفعل ، فالجريمة التي لا تكتمل الا بعدة أفعال ، تحتاج إلى الارادة في كل مرحلة من مراحلها إذ الانسان يستطيع أن يقلع عن الفعل بعد البدء به .

د ــ وأخيراً تنقسم الأفعال من حيث تعدي الارادة أو اقتصارها ، فمن الأفعال ما يحصل على وجهه المخصوص بارادة واحدة ، وذلك كالخبر الذي يصير بارادة إحداثه خبرا عما هو خبر عنه ، ومنها ما يصير كذلك بإرادتين كالأمر ، لأنه يصير أمرا بارادة المأمور به ، وبإرادة احداثه امرا لمن هو أمر له ، وقد خالف القاضي في ذلك شيخه ابا علي .

٣ ــ الارادة الحسنة والارادة القبيحة : إن الارادة بحد ذاتها من جملة أنواع التمكين التي أوجدها الله في المرء ، وهي في المكلف من أسباب الاستحقاق والجزاء ،

ولذلك لم تكن في ذاتها أكثر من أداة أو وسيلة للفعل ، وإنما توصف بالحسن والقبح لما يتعلق بها من مرادات ، ويميز القاضي بين إرادة القبيح وإرادة الحسن من حيث الحكم ، فإرادة القبيح قبيحة مطلقاً ، لأن من علم كونها كذلك علم قبحها وأن فاعلها يستحق الذم ، وليس في القبح تفاضل . وأما إرادة الحسن فإنها قد تحسن وقد تقبح ، فإذا امتنعت عنها وجوه القبح كانت حسنة ، ومتى حصل فيها وجه من وجوه القبح كانت قبيحة (١) ، وذلك كإرادة الحسن إذا كانت عبثا ، أو ارادة مالا يطيقه المأمور ، فمثل هذه الارادة فيها وجوه من الحسن لأن فيها منفعة للانسان ، لكن فيها وجها من القبح أثر في منع وصفها بالحسن ، لأن التكليف بما لا يطاق وقبيح .

الارادة ليست ضد الكراهة : امتنع الكثيرون من إثبات معنيين هما الارادة والكراهة ، وقالوا ان جنس الارادة هو جنس الكراهة ، وان ارادة الشيء كراهة ضده ، الا أن من رأي القاضي أن الارادة غير الكراهة ، وكما أن الواحد منا يكون مريداً لمعنى هو الارادة ، فإنه يسمى كارها لمعنى آخر هو الكراهية ، ولا يصح عند القاضي أن نقول ان الارادة ضد الكراهة أو العكس ، لأن المعنين لا يتضادان إلا في حالة تعلقهما بالشيء الواحد على وجه واحد .

ان التفرقة بين الارادة والكراهة تعتمد في الأساس على شعور وجداني ضروري في كل منا ، فنحن نفصل بشعورنا بين كوننا مريدين وكوننا كارهين ، كما نفصل حالة الارادة والاعتقاد فينا ، فلو كانت إرادة الشيء هي كراهة ضده لوجب أنه متى أراد أحدنا الشيء أن يجد نفسه كارها لضده . وهذا مما يخالف وجداننا الداخلي . ومن الأمثلة على ذلك أن أحدنا قد يريد من صديق له أن يسلك طريقا معينا ، ولكنه لا يكون كارها لسلوكه طريقا غيره لمجرد أنه أراد الطريق الأول .

وقد أضاف القاضي الى هذا الدليل النفسي أدلة أخرى بينها دليل يتعلق بالتكليف ، ملخصه أنه لو كانت ارادة الشيء كراهة لضده ، لما حسن من الله

---

(١) المغنى ٦/٢ : ١٠٠

تعالى أن يأمرنا بالنوافل ويريدها لما يؤدي إليه من كراهة لضدها ، ومثل هذا القول يقلب النافلة إلى عبادة واجبة لا نافلة . ومنهـا أنه لو صح أن الارادة والكراهة ضدان لجاز أن يقال إن العلم بالشيء جهل بضده وأن القدرة على الشيء عجز عن ضده ، وهذا لا يجوز (١) .

٥ — بين الارادة والشهوة وغيرها من المعاني : حرص القاضي على التمييز بين الارادة والشهوة لسببين : أولهمـا رغبته في أن يسقط قول مـن يمنع أن يوصف الله بإرادة كون ما لا يكون لأنه من نوع الشهوة . والمعروف أن الأشاعرة يقولون أن ما كان فقد تعلقت إرادة الله بكونه ، وما لم يكن فان إرادة الله لم تتعلق به ، وثانيهما أنه يريد أن يبطل قول من يجعل الارادة مجرد طبع انساني لا اختيار فيه ، وقد استطاع القاضي أن يلاحظ عدة فروق دقيقة بين الارادة والشهوة منها :

١ — أن الشهوة تتعلق بالمدركات من الأشياء دون غيرها ، بينما تتعلق الارادة بكل أمر يجوز المرء حدوثه ولو لم يكن مدركاً .

٢ — ان الشهوة لا تتعلق الا بما ينتفع المرء بنياه ، والارادة قد تتعلق بالضرر أو ما يؤدي اليه . ويلاحظ أن القاضي هنا يوحد بين المنفعة والشهوة مع أن الشهوة قد تكون فيما يضر .

٣ — بما أن الشهوة شعور فردي فإن المرء لا يشتهي ما يناله غيره ، بينما قد يريد فعل الآخرين .

٤ — إن ما ينفي الشهوة هو غير ما ينفي الارادة ، فما ينفي الشهوة هو النفور ، والنفور لا يمنع الارادة بل قد يقترن بها ، كنفور طبع الانسان عن الدواء وتناوله له ، وما ينفي الارادة هو الكراهة وهو لا يمنع الشهوة ، فقد يكره المكلف أيام الصوم تناول الطعام وإن اشتهاه .

٥ — إن وقوع الفعل بالشهوة لا يكون الا على وجه واحد ، لأن الشهوة أمر طبيعي حسي ، بينما ما يقع بالارادة قد يكون على وجوه .

(١) المغنى ٦/٢ : ٤٠

٦ — قد يريد المرء الشيء ويكره مثله ، لكنه لا يصح أن يشتهي الشيء وينفر طبعه عن مثله .

٧ — لا تلازم بين العلم والشهوة ، فقد يشتهي المرء ما لا يعلم ، لكن الارادة تتطلب العلم المفصل بالمراد .

٨ — وأخيراً فإن من أهم الفروق : ان الارادة مما يصح أن يكون فعلاً للانسان ، بينما لا تكون الشهوة كذلك لأنها مما يخلقه الله في الانسان .

واذا كان القاضي قد عُني ببيان الفروق بين الارادة والشهوة ، فإنه قد ميز بين الارادة والتمني ، لأن التمني عند القاضي لا يتعلق بالموجود وانما يتعلق بالماضي ، بينما الارادة تتعلق بالموجودات لأنها تتم بتأثير منها . ثم أن التمني لا يؤثر فيما يتمناه الانسان ، ولا يقضي بوقوعه على وجه دون وجه ، بينما الارادة مؤثرة ، وإذن فإن التمني لا أثر له في إحداث الفعل وإيجاده .

وكان الأشاعرة يفصلون بين الإرادة وبعض المعاني الأخرى كالمحبة والرضا والاختيار ، ولذلك ذهبوا الى أن الإرادة لا تستلزم المحبة ، وقصدوا من ذلك الى الفصل بين ارادة الخير والشر في افعال العباد وصلة ذلك بالإرادة الإلهية ، فالله يريد افعال العباد جميعاً خيرها وشرها الا أنه لا يحب الشر منها .

أما القاضي فقد رفض متابعاً شيوخه المعتزله الجمع بين ارادة الشيء ومحبته ، ولذا لم يجز عنده أن يريد الله الشر من العبد لأنه لا يحبه . وهكذا فإن الارادة والمحبة والرضا كلها ألفاظ متقاربة المعنى ، واذا اختلفت فإنما تختلف في أمور جزئية لا تغير من حقيقتها شيئاً ؛ فالرضا هو ارادة الشيء ، وان كان لا يسمى بذلك الا اذا وجد المراد ، والاختيار هو ارادة أيضاً ولكنه يكون في حال ايثار فعل على غيره ، وهكذا .

تعليق حول حرية الارادة والاختيار عند القاضي والمعتزلة :

كان تأكيد القاضي والمعتزلة عموماً على الارادة الانسانية وإثباتها ، يتجه

إلى غاية رئيسية هي إثبات حرية اختيار الانسان وقصده الى فعله ، حتى يكتمل للانسان مسؤوليته عن عمله ويستحق بالتالي ما ترتبه نظرية التكليف من نتائج .

وقد تعرض المعتزلة بسبب هذه الفكرة الى هجوم من خصومهم واتهامهم بالاقتباس عن المسيحية أو الرواقية أو غيرها من الملل والنحل ، بل لقد ذهب التفكير ببعضهم الى أن يتلمسوا فوارق غير حقيقية بين القرآن والسنة العامة ، أو بين القرآن المكي والمدني بصورة خاصة من حيث التأكيد على حرية الارادة أو نفيها ، فما هو مقدار صحة هذه الآراء .

أما دعوى التأثر بالمسيحية فقد ذهب إليه الكثيرون من مؤرخي العقائد والمستشرقين ومن تأثر بهم من الكتاب المحدثين[1] في مسائل متعددة ، أهمها : القول بحرية الارادة والاختيار ، وقالوا إن المعتزلة نقلوا ذلك إما عن علماء المسيحية مباشرة كيحيي الدمشقي وثابت بن أبي قرة[2] ، أو أنهم نقلوا عنها بواسطة غيلان الدمشقي الذي نسبوا له الصلة بهم في الشام ، والحق أن المسيحية كما عرضها أباء المسيحية الأولون كانت تميل إلى الجبر ، وإنما نشأت فيها فكرة الاختيار حين اتصلت بالفلسفة اليونانية ، ولم يكن اتصال المسلمين بالمسيحين الا بعد مدة من استقرار الإسلام في البلاد المفتوحة ، وقد تأخر مثل هذا الاتصال الفكري حتى أواخر القرن الأول الهجري ، وإذا عدنا إلى القرآن والسنة وهما سابقان قطعاً على أي اتصال بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الأديان الأخرى ، فإننا نجد أنهما يحويان الكثير مما يشير إلى حرية الانسان في اختيار فعله ، وهكذا فإن المسلمين منذ أيام الاسلام الأولى لم يكونوا بعيدين عن مثل هذا النقاش ، ولقد كان الرسول يُسأل أحياناً عن هذا الموضوع ، وكان في جوابه دائماً

---

(١) ذهب إلى ذلك من المستشرقين ماكدونالد ١٣١ ، ونيكلسون ٢٢٠ ، ودوبور . ومن الكتاب المحدثين جار الله ٣٠ ، والقاسمي في تاريخ الجهمية . ومن القدماء الذهبي ، والاسفرايني ، وغيرهم .

(٢) عاش تيودور أبي قرة في أواخر القرن الثاني الهجري ، التاسع الميلادي . انظر كتابه ميمر أبي قرة ٩ ، ١١ . وعاش يحيى الدمشقي أيام الخليفة المأمون ، وكان كلاهما يقول بحرية الارادة والاختيار .

توجيه الى العمل وترك ما هو أبعد من ذلك من أمور الله لله . واذا كان للمسيحية أثر في الاعتزال فقد يكون ذلك في المنهج الذي سلكه المعتزلة في علاج هـذه المسألة ، ومثل هذا التأثير إذا كان واضحاً لدى أصحاب بعض أوائل المعتزلة كالعلاف والنظام ، فإننا لا نكاد نجد له أثراً لدى القاضي عبد الجبار وأكثر متأخري المعتزلة ، وردنا على التأثر بالمسيحية ينطبق على دعوى التأثر بالرواقية التي تدور تعاليمها الرئيسية حول الجبرية ، والكونية والحرية الانسانية[1] .

وأما ما زعمه جولد تسهر نقلاً عن هربرت جريم[2] من وجود مذاهب متعارضة ومتضاربة عرضها الرسول محمد في مسألة الحرية والقدر ، وأن ذلك يرجع الى تطور الاسلام الزمني ودعوته الى الحرية والاختيار في مكه وتراجعه عن ذلك في المدينة ، فإنه عار عن الصحة ولا أساس له من الواقع ، لأن الآيات القرآنية التي قد تفيد معنى الحرية أو الجبر موزعة في القرآن المكي والمدني ، بل إن الآية التي يعتمد عليها أهل الجبر في الارادة مكية وهي « وما تشاؤن الا أن يشاء الله » هذا بالاضافة الى أنه ما من آية من الآيات أو حديث من الأحاديث التي وردت في القدر الا ويمكن تفسيره بما لا يتعارض مع حرية الارادة الانسانية .

وهكذا فإن قول المعتزلة بحرية الارادة لاتبحث جذوره في فلسفات أو أديان أخرى غير الاسلام ، لأن القول بالجبر والاختيار من القضايا التي نبعت من المجتمع الاسلامي والثقافة الاسلامية ، ولعل ما يؤكد قولنا هذا أن نثبت بعض ما ورد في القرآن حول هذه القضية .

من الآيات التي تنفي الجبرية :

كل نفس بما كسبت رهينة (المدثر ٤١) ، من عمل صالحاً فلنفسه

---

(١) الدكتور عثمان أمين : الرواقية والاسلام ، الفلسفة الغربية رسل ٤٠٣ — ٤٠٤ .

(٢) العقيدة والشريعة ٨٣

ومن أساء فعليها (فصلت ٤٦) ، هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت (يونس ٣١) ، وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (الكهف٢٨)، إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً (الانسان ٣) ، قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن ضل فعليها (يونس ١٠٨) ، قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن ضل فعليها (الانعام ١٠٤)، ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب إثماً فانما إثمه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً ، (النساء ١١٠ — ١١١) ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ، (٨٤ المائدة) يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً (آل عمران ٣٠) .

من الآيات التي احتج بها أهل الجبر على رأيهم :

قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا (التوبة ٥١) ، كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ، قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله (١٨٨ الأعراف) ، ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين (السجدة:١٣) ، ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم ، هو ربكم واليه ترجعون (هود ٣٦)،ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة (النحل ٣٨) ، ولو شاء الله ما اقتتلوا ، ولكن الله يفعل ما يريد (البقرة ٢٥٣) .

ومن الآيات التي احتج بها كلا الفريقين :

كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره ، وما يذكرون الا ان يشاء الله (المدثر ٥٤) ، إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا بأنفسهم ، وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له ومالهم من دونه من وال (الرعد ١٢) .

وليس قصدنا من عرض هذه الآيات هنا أن نثبت رأي القائلين بالحرية

أو الجبر ، وانما نريد أن نؤكد فكرتنا بأن هذه القضية في أساسها تنبع من مصادر إسلامية بحتة ، ولئن تأثر علماء الاسلام بآراء غيرهم ، فقد كان ذلك في الأسلوب وإلى حد معين ، هذا ثم أن هذه القضية كانت وما تزال قائمة، لأنها مشكلة تتعلق بطبيعة الإنسان وطبيعة العلاقات التي تربطه مع الله تعالى أو مع القوى التي تسير هذا الكون .

وقد قصد القاضي من قوله بالحرية إلى عدة غايات :

١ — التفرقة بين أفعال الإنسان وأفعال الطبيعة ، لأن أفعال هذه تسير بموجب قوى طبيعية فعالة يخلقها الله ، أو بمقتضى قانون الأسباب والعلل الذي لا يتغير ، بينما يستطيع الانسان وحده من دون الكائنات أن يخرج بإرادته على هذا النظام الحتمي .

٢ — التمييز بين أفعال الانسان الاختيارية وبين أفعال الحيوانات الاضطرارية ، والتفرقة في أفعال الانسان نفسها بين هذين النوعين ، أي بين أفعاله الفسيولوجية الطبيعية وبين أفعاله الارادية الاختيارية التي يرشد اليها العقل والشرع .

٣ — ان القول بحرية الاختيار مشتق من أصل التوحيد ، لأنه تعالى غاية الكمال والعدل ، ولا يكون الكلام في كمال الله وعدله دون تقرير حرية الاختيار الانساني ، فهناك خير وشر والله لا يفعل الظلم ، وفي تقرير حرية الانسان تقرير للعدل الإلهي الذي يفرض قيام هذه الحرية .

٤ — إن فلسفة الاخلاق لا تكتمل بانعدام حرية الانسان في أفعاله .

٥ — إن مبدأ الالتزام الخلقي يعتمد على الحرية والعقل والوحي ، فبالعقل والوحي يعرف الانسان التكاليف ، وبالحرية يقدر على تنفيذ ما كلف به أولا يقدر .

البحث الخامس

بين إرادة الله وقدرته وإرادة العبد وقدرته

عرفنا حتى الآن تفصيل ما نعنيه من أن الله قادر ومريد ، وما نقصد من إثبات الارادة والقدرة للانسان ، ولتكتمل هذه الصورة يحسن بيان المواضع التي قد تفيد اختلافاً أو احتكاكاً بين إرادة الله وقدرته وإرادة العباد وقدرهم ، وتتمثل قضايا الاحتكاك هذه في عدة بحوث ، أهمها :

١ — طبيعة كل من إرادة الله وإرادة العباد (الجبر والاختيار)

٢ — الهدى والضلال ، هل هو من الله أو من الانسان .

٣ — القضاء والقدر .

ونعرض بإيجاز آراء الاسلاميين في هذه المواضيع ، ثم نحدد موقف القاضي من هذه الآراء .

١ — بين إرادة الله وإرادة العباد :

يرد هذا الموضوع أثناء الحديث عن الارادة الإلهية وشمولها ، كما يرد في خلال الكلام عن نظرية العدل الإلهي والتكليف . وقد عرفت هذه القضية في كتب المعتزلة بعنوان «تنزية الله عن إرادة المعاصي»، وكانت من أسباب الاحتكاك المستمر بين المعتزلة والأشاعرة ، وخير مثل عليها تلك المناقشة التي

دارت بين القاضي عبد الجبار ممثلاً عن المعتزلة وبين أبي اسحق الاسفرايني ممثلاً للاشاعرة ، فقد قال أولهما سبحان الذي تنزه عن الفحشاء ، وأجابه الثاني سبحان الذي لا يجري في ملكه إلا ما يشاء . .

وقد ذهب الأشاعرة والنجارية إلى أن الله مالك ، مطلق التصرف ، مريد للمرادات جميعاً بما فيها أفعال العباد معاصي وطاعات ، لأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، فجميع ما يحدث في العالم قد أراده الله وما لم يحدث فقد كرهه الله .

وقال الماتريدية : إن أفعال الله وإرادته تحكمها الحكمة الإلهية ، وقد خفف رأيهم هذا مما التزم به الأشاعرة ، ولم يتصور الماتريدية بناء على أصلهم أن يريد الله ما تطلق عليه اسم المعاصي والسيئات أو أن يفعلها .

أما المعتزلة فقد كانوا صريحين في قولهم إن الله تعالى لا يريد من أفعال عباده الا الطاعات ، ولم يجدوا في ذلك تقييداً للارادة الإلهية ما دام الله هو الذي يضع القوانين ويوجب على نفسه ما يوجبه. وقد أطال شيوخ الاعتزال في حديثهم عن هذا الأصل الهام في تأكيد العدل الإلهي ، ويعود الفضل الى القاضي عبد الجبار في ربط هذه الفكرة بنظرية التكليف على صورة لا تنفك عنها ، فإذا خلق الله العبد وأقدره وأمكنه وكلفه ، فانه لا يصح أن يتعلق فعله أو ارادته بما يؤدي الى الإخلال بقانون التكليف الاساسي وهو حرية ارادته لأفعاله وقدرته عليها ، لأن ارادة الله تعالى لأفعال عباده على جميع صورها قد تؤدي الى تهديم هذه القاعدة .

ما يريده الله وما لا يريده من فعله أو أفعال العباد :

ان الأفعال لا تخرج من أن تكون واقعة من الله تعالى أو من جهة غيره من عباده . فما هو الفعل الذي يجوز أن يفعله تعالى وما هي الأفعال التي يصح أن يريدها من غيره .

(١) المحيط ١ : ١٠٢ ، المغني ٦/٢ : ٢٥٧ .

إن افعاله تعالى يريدها جميعاً ، واستثنى القاضي من ذلك ارادته نفسها ، فمع أنها محدثة إلا أنه لا يجوز لله أن يريدها لأن ذلك يفضي الى التسلسل ، أما أفعال العباد فإنها على نوعين: منها ما يريده الانسان على طريق الإلجاء والاضطرار، ومنها من يريده على سبيل الاختيار والتطوع . فأما ما يكون على سبيل الإلجاء، فإن الله قد يريد سببه، وليس معنى ذلك أنه يريد نتيجة الفعل لا محالة ، ففعل الملجأ منفصل عن فعل الملجيء ، مثل ذلك مثل أن يهرب أحدنا من سبع فيفسد زرع غيره[1] ، فإنه تعالى أراد سبب الهرب وهو وجود السبع ، الا أن افساد الزرع هو من فعل الإنسان .

أما ما يريده الانسان على الاختيار والطوعية فهو على ثلاثة أنواع :

١ ــ المباحات : فالله تعالى لا يريدها ولا يكرهها ، ذلك لأنه لو أرادها لصار ذلك باعثاً لنا على فعلها فتصبح واجباً، ولو كرهها لكان في ذلك صرفاً لنا عن الفعل فتصبح معصية .

٢ ــ المعاصي : لا يريدها الله ولا يشاؤها لأنها قبائح والله لا يفعل القبيح ولا يريده ، والذي يدل على ذلك أن أهم ما تعرف به كراهه الشيء هو النهي ، وقد صدر عن الله تجاه المعاصي أكثر من ذلك ، فانه نهى عنها وعن القبائح جميعاً وتهدد وتوعد بعقاب من يفعلها ، وأمر بخلافها ودل عليها ، ورغب في ثواب من يعدل عنها ، فالله كاره للمعاصي ولا يكون كذلك الا وهو غير مريد لها .

فالقاضي يوحد بين الارادة والأمر وبين الكراهية والنهي ، فما يأمر الله به فقد أراده وما نهى عنه فقد كرهه ، بينما فصل الأشاعرة بينهما ، فالعباد لا يخرجون عن إرادة الله ، ولكنهم يخالفون أوامره .

٣ ــ الطاعات : أما الطاعات كالواجبات والنوافل ، فإن الله يريدها

(١) المحيط ١ : ١٠٢ ، المغني ٦/٢ : ٢٥٧

ويرغب بها ويعد بالثواب على فعلها ، يدل على ذلك قوله تعالى « وما خلقت الجن والأنس الا ليعبدون » واللام هنا لام الغرض والارادة ، فقد أراد من جميع عباده أن يعبدوه فعلوا ذلك أم لم يفعلوا ، ولا يجوز أن يكون القصد بالآية أنه يريد عبادة من علم أن سيؤمن من بعد، كما ذهب اليه الأشاعرة[1] .

وهكذا بينما يقول الأشاعرة أن الله يريد أفعال العباد جميعاً سواء كانت معصية أو طاعة ، فإن القاضي والمعتزلة عموماً يفصلون بين أنواع أفعال العباد وينكرون أن يريد الله من عباده الا الطاعة أو ما اتصف منها بالحسن بصورة عامة.

وقد دارت مناقشات حامية بين القاضي وخصومه من الأشاعرة حول تفسير بعض الآيات التي حاول كل من الفريقين أن يستخرج منها ما يستدل به على رأيه ، وبعض الأدلة الأخرى .

ومع أن القاضي يعتقد أن هذه المسألة مما لا يصح الاستدلال عليها بالسمع فقد أدلى بدلوه في النقاش منتصراً للمعتزلة ، راداً بصورة خاصة على ما ذكره الأشعري في كتابه « اللمع » .

ومن الآيات التي كانت مثار النقاش قوله تعالى « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس » قال الأشاعرة أن اللام هنا لام للغرض ، فيصبح معنى الآية أن الله خلق كثيراً من الجن والأنس بغرض عقابهم ، ولن يكون كذلك الا وقد أراد منهم فعل ما استوجب العقوبة .

وقد رد القاضي بأنه لا يصح أن تكون اللام هنا لام الغرضية ، لأنها لا تدخل على الأسماء الجامدة بل تقتصر على المصادر والأفعال ، واذن فان قول الأشاعرة بأن الله خلق كثيراً من الجن والانس بغرض عقابهم هو نوع من التأويل لا التفسير اللفظي ، وما داموا قد أجازوا التأويل فانه يمكن أن تزول الآية على معنى أصح ،فتكون اللام هنا لام العاقبة ، ويصبح معنى الآية أن عاقبة

(١) المغني ٦/٢ : ٢١٨

الكثير من الجن والأنس بعد تكليفهم وانذارهم أن يستحقوا العقاب في نار جهنم . والواقع أن في القرآن وكلام العرب ما يدل على هذا التأويل ، فمن القرآن قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً » مع أن آل فرعون في الأصل لم يلتقطوا موسى ليكون عدواً لهم وانما ليصبح قرة عين لهم ، وقد حكى الله قول امرأة فرعون عن غرضها من التقاط موسى : ليكون قرة عين لي ولك .

ومن كلام العرب قول الشاعر العربي : لدوا للموت وابنوا الخراب ، والمعروف أن الانسان لا يلد بغرض الموت ، ولا يبني بغرض الخراب ، وانما عاقبة الولادة الموت وعاقبة البناء الخراب .

وقال الأشاعرة إن مجمل آيات القرآن تشير إلى أن ما يشاؤه الله كائن وما لا يشاؤه ولا يريده لا يحدث . وما تشاؤن الا أن يشاء الله » قالوا ولو لم نقل بذلك لكانت مشيئة العبد أنفذ من مشيئة الله ، وأضافوا ان اجماع الأمة انعقد على ذلك .

وقد رد القاضي على زعم الأشاعرة بانعقاد إجماع الأمة على ما ذكروه بأمرين : أولهما أن الاجماع كالقرآن في أنه لا يستدل به على مثل هذه المسألة ، ثانيهما متعلق بالأول ، وهو أن الاجماع الذي لا يعتمد على كتاب أو سُنة لا حجة فيه .

أما القول بأن الآية تدل على ارادة الله ومشيئته لافعال العباد بما فيها من المعاصي ، فرد القاضي عليه أن جميع ما يرد حول مشيئة الله لأفعال العباد متوقف على اختيار العباد لأفعالهم ، ولا بأس عنده من أن يخالف العباد إرادة الله ، اذ لا يمس ذلك من قدرته تعالى على كل شيء ، لأنه هو الذي أجرى العادة على ذلك ، وهو على كل حال أفضل من نسبة فعل القبائح والمعاصي اليه ، وليس هناك تعارضاً بين كراهة الله للقبائح وبين مشيئته لكل شيء ، وهذا القول من قبيل حمل الخاص على العام ، فالعموم أن الله يشاء كل الافعال ، والخصوص أنه يكره القبائح .

أضاف الأشاعرة الى حججهم السمعية بعض الأدلة العقلية ، فقالوا : اذا كان الله عالماً بما في العالم من قبائح وكفر ومعصية ولم يمنعها وهو قادر على منعها فإن هذا يدل على أنه مريد لها ، والحق أن العلم بوقوع المعصية لا يعني إرادة أن تكون ، واستدل القاضي على ذلك بحال المسلمين وهم الحاكمون في بلاد يذهب فيها اليهود والنصارى الى بيعهم وكنائسهم ، فالمسلمون يعلمون ذلك مع قدرتهم على منعه ، ولا يعني ذلك أنهم أرادوه [1] .

ونضيف أن هناك فرقاً بين العلم والارادة ، ولا يجب اذا علم الله أن الشيء سيكون في المستقبل أنه يريد أن يكون لا محالة ، الا أن يوجد وجه يقتضي ارادته ، وهذا الوجه هو كون الفعل الواقع حسناً أو قبيحاً ، فهو يريد الطاعات ولا يريد القبائح .

وقد يسأل متسائل فيقول : لو وقع في العالم ما لا يريده الله ، ألا يدل ذلك على عجزه وضعفه ، ألا يقاس حاله تعالى بحال الملك الذي لا تطيعه رعيته ، رد القاضي على هذا التساؤل بعدة أدلة :

أ — إن من الصعب قبول قياس الله تعالى على الانسان في هذا الأمر ، فاذا وجب في حالة الملك أن يكون عصيان رعيته دليلاً على عجزه وضعفه فلأنه يقوى برعيته وطاعته لهم ، ولأنه يجوز عليه النفع والضرر ، أما الله تعالى فانه لا تجوز عليه المنافع والاضرار ، كما أنه لا يتقوى بشيء من أفعال عباده وشؤنهم .

ب — إن العجز يرجع إلى زوال القدرة عن القادر ، وهكذا فلا يجب إذا لم يقع من الفاعل المختار فعل أن يدل ذلك على عجزه .

ج — إن ما قد يصح أن يكون دليلاً على عجزه تعالى أن لا يقع ما يريده من فعله أو من الأفعال التي تنسب للعباد عن طريق الالجاء «الاضطرار» .

---

(1) المغني ٦/٢ : ٢٦٩ .

أما ما يقع منهم على طريق الاختيار فإنه إذا لم يقع لم يدل على عجزه ، ولا شك عندنا أن النبي أراد الايمان من عمه أبي لهب ، ولكن لما كان أبو لهب مختاراً في فعله فإن رفضه اختيار الايمان لم يدل على عجز النبي صلى الله عليه وسلم .

وأخيراً فإن الحجة الرئيسية التي تدل على أن الله لا يريد المعاصي من العباد ، ولا يتدخل في إرادتهم لأفعالهم الاختيارية ما تلح عليه نظرية التكليف من أنه ليس من العدل أن يكلف الانسان ويعرف بأنه سيحاسب على عمله ثم يمنع من إرادة هذا العمل والقدرة عليه ، ولعل هذا ما جعل القاضي يعلن بصراحة تامة « إننا لا نسلم أن للقديم أن يمنع الكفار من الكفر مع إبقاء التكليف ، والا فكيف يكون الثواب والعقاب». [1]

٢ ــ الهدى والضلال :

ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تحكي قصة الهداية والضلال عند الناس ، فهمها المسلمون الأول على بساطتها في أنها تتضمن إرادة الله للهدى ومعونة الناس عليه ، وكراهيته للفسوق والضلال وتحريضهم على تركه ، على أن لا يخل ذلك بمبدأ مسؤلية الإنسان الكاملة عن اختياره وعمله .

وطبق الأشاعرة على هذه الآيات نظريتهم في أن أي أمر في العالم لا يتم الا بإرادة الله ، فوحدوا بين الهدى والايمان والضلال والكفر ، وقالوا: ان كلا منهما يكون بارادة الله وخلقه في الانسان ، بينما أنكر المعتزلة هذه النتيجة لتنافيها مع أصلهم في حرية الانسان ومسؤليته ، وذهبوا في تفسير هذه الآيات مذهباً لا يخل بهذا المبدأ الرئيسي ، ولا يؤثر على نظريتهم في العدالة الإلهية القائمة على أساس التكليف .

وقد نصر القاضي مبدأ المعتزلة ، وتوسع في تفصيل هذا الرأي، وخاصة في كتابه « متشابه القرآن » وسنعرض فيما يلي للمعاني المختلفة للهداية والضلال وموقف القاضي منها .

(١) المغني ٦/٢ : ٣٢٢

معاني الضلال :

١ ــ الضلال بمعنى الكفر وهذا هو رأي الأشاعرة ، وقد أنكره المعتزلة وقالوا ان معنى الضلال اللغوي لا يبيح هذا الاستعمال .

٢ ــ الضلال بمعنى الهلاك ، ويستعمل فيما يجري مجرى الطرق إلى الهلاك أو يكون حقيقة مما يؤدي اليه .

قال القاضي بصحة هذا المعنى في تفسير بعض آيات القرآن ، ووافقه على ذلك الرازي من الأشاعرة [1] ، ويمكن أن تفسر به الآية « يضل به كثيراً» فظاهر الضلال هنا ليس هو الكفر ، بل هو الهلاك ، وإنما يسمى الكفر به من حيث يؤدي إليه، لأنه تعالى لما ضرب المثل، ضل به قوم واهتدى به آخرون . فنسب الإضلال والهلاك اليه من حيث تسبب في ضلالهم أو هداهم ؛ وقد قال بقريب من هذا المعنى الزمخشري [2] والحاكم أبو السعد [3] .

٣ ــ الضلال بمعنى العقاب : ويبدو هذا واضحاً حين يضيفه الله في الآية الى نفسه كما في قوله تعالى « وما يضل به الا الفاسقين » وقوله : « يضل الله الظالمين » فتخصيصه الفاسقين والظالمين بالضلال ونفيه عن غيرهما يدل على أن المراد به العقاب الذي يختص به الله دون سواه . يدل على ذلك قوله : « وأن المجرمين في ضلال وسعر » « بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والضلال البعيد» «إن هم الا في ضلال كبير » وقد أشار الرازي في تفسيره إلى هذا المعنى ، كما أن القاضي أخذ به في تفسير آيات عديدة من القرآن منها قوله « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء» فقال: إن المراد من «يضل من يشاء» بانه يعاقبه ويهلكه جزاء له على كفره ويهدي من يشاء الى الثواب بطريق الخير [4] . الا أن هذا المعنى لا

(١) متشابه القرآن ٣٠ و ، تفسير الرازي ٢ : ١٦١

(٢) الكشاف ١ : ٤٧

(٣) تهذيب التفسير ٢٠ أ

(٤) متشابه القرآن ٣٠ ب

يستقيم في الآية إلا بتقدير حذف في الكلام فكأنه تعالى قال : فمن قبل يهده ومن رد ذلك يضله ، فيكون ما يقع من الهدى والضلال جزاء عليه محذوفاً ذكره .

٤ — وقد يكون الضلال بمعنى إبطال العمل الذي يؤدي الى النجاة والضلالة عن زيادة الهدى ، وقد أخذ القاضي بهذا المعنى في تفسير قوله تعالى « الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا » الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم » فقد أضاف الله ذلك الى نفسه بمعنى الضلال عن زيادة الهدى ، لأنه اذا سلبهم ذلك للمصلحة أو على سبيل العقوبة جاز أن يقول : ومن يرد أن يضله، يعني عن الزيادات المؤدية الى انشراح الصدر ، ويجعل صدره ضيقاً حرجاً .

والحق أن ذكر هذا ليس بمعنى المنع من الايمان بل هو أحرى أن يكون باعثاً عليه ، فمن ضاق صدره بالشيء طلب الخلاص منه .

وهكذا فإن كل ما أورده الأشاعرة من آيات استدلوا بها على أنه تعالى يخلق الكفر في العباد ، أو يدعو اليه ، أو يخلق في الناس القدرة الموجبة له ، يمكن أن يفسر تفسيراً معاكساً ، لأن نسبة ذلك الى أنه لا يجوز لتنافيه مع العدل ، ومع أسس نظرية التكليف، بل لقد وصف الله تعالى بهذا الوصف فرعون والشيطان وذمهما على ذلك ، فقال عن الشيطان : « ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً » وقال عن فرعون : « وأضل فرعون قومه وما هدى » ، وأضاف الى نفسه ما يريد به إبعاد الناس عن الضلال فقال : «يبين الله لكم أن تضلوا» ولو أنه تعالى أضل الناس بأن خلق فيهم الكفر أو بأن دعا اليه لما نسب ذلك الى غيره وذم عليه، ولكان الغال والكافر معذورين، لأنه تعالى اضطرهما الى ذلك وفعله بهما .

وينتقد هذا التفسير بأنه لا يمكن تعميمه على آيات القرآن جميعها ، وخاصة تلك التي تشير الى خلق الله للشهوات والزينة، اذ يتساءل البعض أليس خلقها مما يدعو الى الضلال ، فيكون الله قد تسبب في إيجاده .

---

(١) المرجع السابق

لكن مثل هذا النقد لا يصل الى درجة من القوة بحيث ينتفي هذا التفسير ، ولنأخذ مثالاً قوله تعالى : «وقال موسى رب إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك » ، فالله تعالى نسب الضلال في الآية إلى العباد لا إليه ، ولو كان الضلال منه لنسبه إلى نفسه ، فإذا قيل فقد خلق الله سبيل الضلال ، أجبنا بأن خلق الزينة يقصد منه أن يكون في التكليف مشقة يثبت الثواب عليها ، وهذا هو أساس نظرية التكليف ، لكن القاضي شاء أن يجيب على وجه آخر متفقاً في ذلك مع أبي علي ، فقد قررا حذف لفظ من الآية هو « أن » بحيث تصبح الآية على النحو التالي « لئلا يضلوا عن سبيلك » ومثل هذا يوجد في القرآن كقوله تعالى « يبين الله لكم أن تضلوا » أي لئلا تضلوا .

أما بالنسبة لما ورد من آيات في زينة الشهوات عامة كقوله تعالى « زين للناس حب الشهوات » فبينما يقول الأشاعرة بأن معنى هذا ان الله خلق ذلك فيهم ، نجد أن القاضي يشير الى ثلاثة احتمالات :

١ — اختيار الحسن البصري : بمعنى أن الشيطان قد زين لهم ذلك .

٢ — اختيار بعض المعتزلة أن الله قد زين ذلك ، وعلقوا ذلك بالتكليف .

٣ — واختيار أبي علي والقاضي وهو التفصيل، بمعنى أنه ماكان من هذا الباب واجباً أو مندوباً ، كان التزيين فيه من الله ، وما كان حراماً كان التزيين فيه من الشيطان .

و يعتبر الرأي الثالث جمعاً بين الرأيين ، الأول والثاني ،أو تفصيلاً للرأي الثاني بصورة خاصة .

هذا فيما يتعلق بمعنى الضلال . أما الهدى فإنه أيضاً اسم مشترك لمعان متعددة يمكن أن نلخصها كما عرضها مفكرو الاسلام على النحو التالي :

١ — فقد يكون الهدى بمعنى الدلالة والبيان ، فيقال : هديت فلاناً الطريق ، بمعنى أريته اياه ، ووقفته عليه وأعلمته إياه سواء سلكه أم تركه .

وعلى هذا يقول العرب فلان هاد بالطريق، أي دليل فيه . ومنه قوله تعالى: « هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » .

٢ ــ وقد يكون بمعنى التوفيق والعون على الخير والتيسير له ، « والذين آمنوا لنهدينهم سبلنا» «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم» .

٣ ــ كما قد يأتي بمعنى الفوز والنجاة والثواب ، « ويهدي به كثيراً » .

٤ ــ ويرد بمعنى زيادة الهدى والالطاف من الله « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » .

٥ ــ ويجوز أن يكون بمعنى الهداية والدلالة الى طريق الجنـــة خاصة « اهدنا الصراط المستقيم » .

٦ ــ وقال الأشاعرة ان الهدى بمعنى الإيمان والطاعة ، أي بمعنى خلق القدرة الموجبة للطاعة والإيمان في المكلفين .

وفي رأي القاضي ان هذه المعاني الا الأخير منها يوجد أمثلة عليها في القرآن ، وقد أشار إلى بعض هذه الآيات في التشابه والتنزيه .

وقد رد على من استدل بالآيات القرآنية على أن الهدى قد ورد بمعنى الإيمان أو القدرة الموجبة له ، ونستطيع أن نجد في المتشابه خاصة أمثلة عديدة على هذه الردود، إلا أننا لن نتدخل في المناقشات الحامية التي دارت بين الكلاميين والتي أسهم فيها القاضي بكل قوته والتي تعتمد على محاولة تفسير القرآن أو تأويله بما لا يخالف الموقف المحدد الذي اتخذه كل من الفريقين : الفريق الذي يرى ان الله يريد الإيمان والكفر والهدى والضلال من العباد ويفعله فيهم، والفريق الذي يعتقد أن الله لا يريد من العباد الكفر ،ويأبى أن يفسر الهدى الضلال بمعنى خلق الايمان والكفر أو القدرة الموجبة لهما، وإنما يفسرها بمعنى الدلالة والبيان أو الهلاك والعقاب ، ونحن نرى بأن الأرجح والأقرب الى الصواب أن الهداية أو الضلال انما هي نتائج لمقدمات ومسببات لأسباب ، فاذا تمت المقدمات حصلت النتيجة بمقتضى إرادة الله ، فالهداية هي ثمار عمل صالح

ولطف وتوفيق ، والضلال نتائج عمل قبيح وزيغ وفساد ، فإسناد الهداية والضلال الى الله يجوز من حيث أنه وضع نظام الأسباب والمسببات لا بمعنى أنه أجبر الانسان على الضلال والهداية ، ونعتقد أن هذا الرأي اكثر انسجاماً مع العدل الإلهي ونظرية التكليف .

القضاء والقدر :

من أركان الايمان في الاسلام أن يؤمن المسلم بالقضاء والقدر خيره وشره من الله ، وقد كانت هذه العقيدة مجالاً لأبحاث كثيرة ألحقت بمشكلة الجبر والاختيار،وقدرة الانسان على إيجاد أفعاله أو انعدام هذه القدرة . وكانت المشكلة الرئيسية تبدو في كيفية التوفيق بين إحاطة علم الله وإرادته وقدرته ، وبين عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ، وزاد في حدة المناقشة وجود آيات وأحاديث كثيرة يفيد ظاهرها أن الله قدر على العباد كل شيء منذ الأزل وأن عملهم لا يقدم فيما كتب عليهم ولا يؤخر شيئاً ، ووجود آيات أخرى ظاهرها العكس . فكيف يمكن تفسير هذه الأقوال على صورة يبقى فيها ما للانسان للانسان وما لله لله .

يرى المعتزلة أن العبد يقدر على أفعاله في نطاق ما أوجد الله فيه من قوى وملكات ، ولذا لقبوا بالقدرية ، لأنهم أثبتوا قدرة العبد على فعله . وقد أنكروا ان يكون معنى القضاء والقدر سلب العبد قدرته وإرادته وحريته ، وسنعرض لموقف المعتزلة بالتفصيل من خلال آراء القاضي .

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة الى ان القضاء إرادة الله الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص ، وأن القدر هو تعلق تلك الارادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة ، أي تعلق إحداث وإيجاد ، ويعتبر هذا القول فرعاً على مذهبهم في الكسب ، وبموجب هذا القول تكون كل افعال العباد خيراً او شراً بقدرة الله خلقها في العباد [1] .

(١) بل ان الأشاعرة باعتبارهم أن القضاء والقدر ازليان وواجبان،كأنهم ينفون الاختيار عن الله في خلق الكائنات .

وقال جمهور الماتريدية : « إن القدر هو تحديد الله في الأزل لكل شيء يوجد من حسن أو قبح أو نفع أو ضر وما يحيط به من زمان ومكان ، والقضاء هو الفعل مع زيادة في الاحكام ، أو بمعنى آخر هو حصول كل شيء على ما هو عليه أي كما قدره الله (١) ، الا أن الماتريدية أشاروا الى أن اختيار العبد بموجب إرادته الحرة لا يتأثر بقضاء الله مثله في ذلك مثل العلم ، فالقضاء صفة القاضي والصفة لا تجبر أحدا على الفعل ، كما لو قال الانسان لعبده إن دخلت الدار فأنت حر فدخل ، فالفعل هنا وان كان بقضاء الله ، إلا أن الله ، لم يجبر العبد عليه (٢) . ويبدو أن الماتريدية أقرب الى المعتزلة في هذه المسألة ، مع اختلاف معهم في كيفية حصول الفعل من العبد .

واختلف المرجئة في القدر ، فمنهم من مال إلى قول المعتزلة ، ومنهم من ذهب مذهب الأشاعرة(٣) . وسار مفكرو الاسلام في نطاق التيارات الثلاث : تيار الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ، ويمكن اعتبار ابن حزم وامام الحرمين (٤) وابن القيم أقرب الى الماتريدية والمعتزلة (٥) ، والى مثل ذلك ذهب كل من الشيخ محمد بخيت والشيخ محمد عبده من المحدثين (٦) .

رأي القاضي : بدأ القاضي بحثه لهذا الموضوع بتبرير الخوض فيه ، فقد أخذ البعض على علماء المعتزلة توسعهم في اثبات العدل الالهي والقدرة الانسانية ، واعتبروه كلاما في القدر الذي نهى الرسول عنه في قوله « إنه سر فأمسكوا عنه وإنه بحر عميق فاجتنبوه ».

ولا يعارض القاضي في صحة الحديث بل يخالفهم في تحديد ما نهى الرسول

(١) نظم الفرائد ٢٨ ، العلم الشامخ ٢٧٩
(٢) بحر الكلام للنسفي ٦
(٣) المقالات ٢١٥ ، وقد روى القاضي في الطبقات ان أول من تكلم في القدر هو أبو الأسود الدؤلي ، رماه جيرانه فقالوا ما رميناك ولكن الله رماك فقال ، كذبتم لو رماني الله ما أخطأ وأنتم تخطئون .
(٤) في العقيدة النظامية التي تعتبر من أواخر كتبه .
(٥) و (٦) موقف البشر ٢١ ، ٢٨

عنه ، فلا يجوز في رأيه أن يكون النهي في الخبر كما ذكروا ، والا كان ذلك منعا من بيان الحق والباطل ، وعلى هذا يكون المراد منه الكف عن تفصيل هذه الأمور والدخول في الدقائق التي لا دليل عليها ولا حجة ، مثال ذلك أن يقول قائل لماذا أمرض الله فلانا بعينه وأفقره دون الآخرين ، فتفصيل كل أمر لا يجوز ، وانما يجب أن يعلم مجملا ان الله لا يفعل بعباده إلا ما ينفعهم ، ما لم يستحقوا ذلك بمعاصيهم .

ويظهر أن أكثر الأحاديث الواردة في القدرية والقضاء والقدر ليست في مرتبة قوية من الصحة (١) ، والمراد منها في حالة صحتها عدم المراءاة فيها بغير علم ، على وجه يؤدي إلى إثارة الشبهة والشك ، أما اذا كان قصد البحث الوصول الى الحق على جهة التعلم والتعرف لما جاءت به الشريعة ثم الإيمان بالقدر بعد معرفته على الوجه المشروع ، فلا يمكن تصور النهي فيه (٢) .

ثم أورد القاضي معنى القضاء والقدر في اللغة والقرآن (٣) ، فالقضاء يشتمل على وجوه : أحدها إتمام الفعل والفراغ منه ، مثله قوله تعالى «فقضاهن سبع سموات» وقوله « لما قضى موسى الأجل ». وثانيها : الالزام والايجاب كقوله « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه» . وثالثها : الاعلام والاخبار ، كقوله : « وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض »

اما القدر ، فإنه يستعمل في وجوه مشابهة : أحدها بمعنى الفعل ، كقوله « وقدر فيها أقواتها ، وثانيها بمعنى الاخبار والبيان ، كقوله « الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين » الحجر ٦ .

وهكذا فإن سئلنا عن أفعال العباد هل هي بقضاء الله وقدره فإننا نميز بين

(١) انظر بحثا لذلك في الفصل الثالث .
(٢) روى القاضي عبد الجبار في طبقاته /٨١/ أن جعفر بن محمد الصادق سئل عن القدر فقال ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله وما لم تستطع فهو فعل الله ، يقول الله للعبد لم عصيت ولم كفرت ولا يقول له لم مرضت ولم كنت أسود أو أبيض .
(٣) شرح الأصول ، المحيط ٢ : ١٦٢ .

أفعال العباد وأفعال الله ، أما بالنسبة لأفعال العباد فإنه لا يجوز أن يكون معنى القضاء أكثر مـــن الكتابة المسبقة في علم الله وتيسير كل إنسان لـــا خلق له . فاما أن يكون معناه خلق أفعالهم وإيجادها فانه لا يجـــوز ، والا لما كانت هنـــاك ضرورة للامر والنهي ، ولسقط اساس التكليف واستحقاق الثواب والعقاب . ولا يصح اضافة الأفعال جميعها الى قضاء الله لأن هذه الإضافة توهم أنها من فعله ، ولو أضاف البعض أفعال العباد الى قضاء الله بمعنى بيان حكمة المعاصي والطاعات فإن القاضي لا يجيز ذلك لأن في تقدير الطاعات لطفاً وتيسيراً للعباد لا يوجد في المعاصي ، فلا يجوز أن يكون معنى التقدير بالنسبة لها إلا الاخبار وبيان الحال ، أما الطاعات فيمكن نسبها إلى الله بمعنى مجازي، كما يقال فيما يظهره الولد من العلم والعمل الموافق للعلم انه من أبيه لانه بتدبيره ، ولا يجوز ذلك في المعاصي .

أما في افعاله تعالى فيجوز أن نطلق القول بأنها بقضائه وقدره لأنها تتعلـــق بذات الله ، وكونه قادرا مريدا .

أما الآيات والأحاديث الواردة بفرض الايمان بالقضاء والقدر خيره وشره من الله ، فإن القاضي يفسر الشر بالضرر ، والضرر يكون شراً قبيحاً إذا خلا من النفع ، ويكون ضرراً غير قبيح وذلك كالالآم والامراض التي يعوض الله اصحابها ، وإضافة الضرر الى الله لا تجوز الا بهذا المعنى .

ويستطيع الأشاعرة أن يحتجوا بقولهم كيف يقع التطابق التام بين ما سبق أن أثبته الله وقضى به وبين ما يقع فعلا اذا لم يكن جميع ما يقع من أفعال العباد وغيرها من خلق الله وفعله ، لكن القاضي يجيب بأنه لا تلازم بين العلم والقدرة ، ولايؤثر العلم بالشيء أو الفعل في وقوعه ،لأن العلم يتعلق بماهية المعلوم وحقيقته ولا يؤثر في أن يوجد ولا يوجد ، ويستدل بما يلي :

١ ـ إن الجاهل إذا عدم القدرة ووجد فيه العلم لا يصح منه إيجاد الفعل .

٢ ـ لو صح تأثير العلم بالمعلوم لصح منا إيجاد الاجسام والأشياء بمجرد أن نعلمها .

٣ ـ لو أثر العلم في المقدور لكان الفعل مقدورا لقدرتين ، وهذا لا يجوز على أصل القاضي ، وإن جاز على أصول غيره من المعتزلة .

وإذن فإن الله أن يثبت في علمه الأزلي ما يشاء، وهذا لا يؤثر في قدرة العبد على أفعاله لأن العلم بالشيء غير القدرة على إيجاده .

وعلى أساس هذا الفهم يمكن أن تفسر مجموعة الآيات والأحاديث الواردة في هذا الموضوع بشأن ذلك :

ـ « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » لا تفيد الآية أكثر من أن الله يعلم مسبقا جميع ما سيحصل في ملكه ، ولا يخالف أحد في هذا المعنى .

ـ « قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله » يمكن تفسير المشيئة هنا بالقدرة التي أعطاها الله لعباده ليحدثوا بها أفعالهم .

ـ اما حديث « وان تؤمن بالقدر خيره وشره من الله » ، فالمراد به الإيمان بكل ما ينزل بالمرء من فعله تعالى أنه حق وعدل ، لأن ذلك مما قدره على العباد ، ويقصد الحديث إلى ابطال قول من يزعم في الامراض والمصائب انها ليست من قبل الله أو انها ليست عدلا ولا حكمة [١] .

وقول الرسول « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه » يدل على أن من لم يبلغ حد التكليف فهو على الايمان والاسلام ، وإنما ينتقل الى الكفر بفعله بتأثير والديه ، ولا يدل على أن الله أراد منه الكفر أو أجبره عليه [٢] .

ـ حديث « وإن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله تعالى الملك فيؤمر بأربع كلمـــات ، فيقال : اكتب أجله ورزقه وعمله وشقي أو سعيد ». وحديث «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق

(١) انظر أمالي القاضي ٨
(٢) الامالي ٦

عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيموت فيدخل الجنة . وان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيموت فيدخل النار ».

ان هذا الخبر الذي يظن كثير من المخالفين للمعتزلة أنه يبطل قولهم في القضاء والقدر ، لا يرى فيه القاضي إلا تأكيداً لرأيهم ، لأنه يفيد أن الله عالم بذاته وأنه كتب في علمه جميع ما يكون وما لا يكون ، وأن ما يقع لا يقع الا كما علمه ، ويفيد من جهة أخرى أن الانسان قادر على فعله ، لأنه حين يتحول من طريق إلى طريق فإنما يكون ذلك بفعله وعمله ، وهذا ما عبر عنه الرسول «فيعمل بعمل أهل الجنة فيكون منها » ، أو « فيعمل بعمل أهل النار فيكون منها » وإذن فإن الحديث ذو فائدتين : إثبات الله عالما لذاته ، وإثبات العبد قادرا على فعله .

ومن استعراض جميع الأحاديث التي تفيد معنى القدر نجد أنها لا تخلو من كلمة العمل ، مثال ذلك مـا رواه الأمام أحمـد بن حنبل « ان الله خلق آدم عليه السلام ، ثم أخذ الخلق من ظهره فقال : هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي ، فإن قال قائل فلماذا العمل : قال : على موافقة القدرة » فهنالك عمل من الانسان يتفق مع علم الله الأزلي .

ومثاله ما رواه البخاري «اعملوا فكل ميسر لما خلق له». وفي موطأ مالك، أن عمر بن الخطاب عندما سئل عن آية « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم » أجاب : سمعت رسول الله (ص)سئل عنها فقال : إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون . فقال رجل : يا رسول الله ففيم العمل ، فقال : اذا خلق العبد للجنة استعمل بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال الجنة فيدخله الجنة ، واذا خلق العبد للنار استعمل بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار» وبالرغم من أن هذا

الحديث خبر آحاد منقطع ، إلا أنه يمكن أن يفسر بما لا يخالف قدرة الانسان على الفعل ، لأنه يثبت كل استحقاق عن طريق العمل الذي يبذله الانسان .

ويمكن القول بأنه ليس في القرآن والحديث ما ينص صراحة على أن الانسان مجبر وأن إرادته منفية عنه نفيا تاما ، فالإنسان يخاطب ويكلف على اعتبار أنه مريد وقادر على فعله وممكن منه ، ولو قال أحدنا أنه حر حرية كاملة لكان قوله صائبا من حيث شعور الانسان بإرادته وقدرته عندما يتصور نفسه ارادة مستقلة ، بغض النظر عن أنواع المقاومات الداخلية والخارجية التي يواجهها عند مباشرته للعمل ، بينما لو قال آخر ان الانسان مجبر لأصاب من ناحية واحدة ، هي أن الانسان مخلوق على شكل معين وبقوى محددة وتتأثر أفعاله بمؤثرات كثيرة لا دخل له في ايجادها أو صنعها .

وما يهمنا هنا أن نظرية التكليف لا تكتمل إلا بشعور الانسان بحريته وقدرته على فعله ، وهذا لا ينفي بقاء الحقيقة الكبرى وهي أن الله الذي لا حدود لقدرته وعلمه يستطيع أن يتدخل في أي لحظة يشاء وكيفما يشاء في أي عمل من أعمال الانسان ، او حوادث الكون ، على أن يكون معلوماً لنا دائما انه تعالى لا يخل بما أوجبه على نفسه ، ولا يخرج في أفعاله عن الحسن الى القبيح .

* * *

البحث السادس
اللطف الإلهي

ذكرنا فيما سبق ما يتعلق بالانسان من فعله ، فلاحظنا أن الفعل الانساني يتم بثلاثة ملكات أو قوى ، أولها العلم والمعرفة بما هو مطالب بفعله ، وثانيها إرادة الفعل ، وثالثها القدرة على إرادة ما يريد فعله، ثم تعرضنا لما ثار من مناقشات تستهدف بيان حقيقة وقوع الفعل من الانسان ، وموقف العلم والارادة والقدرة الالهية من ذلك ، وذكرنا أن المعتزلة يثبتون حرية مطلقة وقدرة تامة للانسان على فعله مما يوجب عليه مسئولية كاملة .

ولكن هل يعني هذا أنه تعالى خلق الانسان وكلفه ومكنه من الفعل ثم تركه دون أن يقدم إليه يد المعونة والتيسير والتوفيق .. إن المعتزلة بعد أن وضعوا الأمور على هذا النحو المحدد، عادوا فأوضحوا العلاقة بين قدرة الانسان وعناية الله، وذلك عن طريق ما أسموه « باللطف الالهي » .

ويقصد المعتزلة باللطف وجه التيسير إلى الخير ، « وهو الفعل الذي يعلم الله ان العبد يطيع عنده » ، ويمكن اعتبار النبوة من أنواع اللطف لأنها تيسير للانسان أن يكون أقرب إلى فعل الواجب وأبعد عن ارتكاب القبيح . وقد أصبح للمعتزلة نظرية قائمة بذاتها تسمى « نظرية اللطف الالهي » كان للقاضي فضل توضيحها وتفصيلها في جزء خاص من أجزاء المغني [1] .

(١) هو الجزء الثالث عشر . حققه الدكتور أبو العلا عفيفي، وطبعته وزارة الثقافة والارشاد في جمهورية مصر العربية .

ويحق لنا أن نتساءل هنا عما إذا كان يجب على الله أن يفعل اللطف بعباده ، وإذا كان في مقدوره من الالطاف ما لو فعله لآمن الكفار ، لقد أدى الاختلاف في هذا الموضوع إلى نظرية أخرى من نظريات المعتزلة المبتكرة هي « نظرية الصلاح والاصلح » والصلاح « هو كل ما عرى من الفساد » ، وتعتمد النظرية على توضيح ما إذا كان واجبا على الله أن يفعل الاصلح لعباده وللعالم، أو أن ذلك لا يجوز على الله لأنه لا يوجد ما هو أصلح مما فعله أو ما يعبر عنه الكلاميون بقولهم « ليس في الامكان أبدع من ما كان » .

وبما أن الفعل الانساني نتيجة لمجموع من قدرة الانسان التي خلقها الله، وتوفيقه تعالى واللطف والتيسير له ، فقد كان علينا أن نتناول نظرية اللطف في هذا الفصل ، ونتبعها بنظرية الصلاح والاصلح لأن قيمة اللطف كواجب أو تفضل لا يتم إلا بمعرفتها .

وقبل بدئنا بتفصيل هاتين النظريتين ، لا بد من الاشارة إلى أن المعتزلة تميزوا عن الأشاعرة بقولهم بالصلاح والاصلح ، واللطف ، والاعواض عن الآلام، وقد يكون خلافهم مع هذه الفرق خلافا في العبارة ، لأن الجميع يقصدون إلى تنزيه الله تعالى وإثبات قدرته وحكمته ، إلا أن كل فرقة كانت تؤكد على بعض المعاني التي يعتمد عليها اتجاهها المذهبي والفكري .

ولعل الأساس الذي قامت عليه بحوث المعتزلة في هذه الأمور يتلخص بما يلي :

١ — ما نادوا به من أن التحسين والتقبيح أمران عقليان ، فقد خلق الله عقول الناس على نحو تدرك به الحسن والقبح ، ومن هنا جاز القول بأن الله أوجب على نفسه من الواجبات ما يؤدي إلى الحسن ويبعد عن القبيح ، كأنواع اللطف والصلاح والأعواض .

٢ — نظريتهم في التكليف والعدل الالهي ، وأنه سبحانه ما دام قد كلف الانسان فإن عليه أن يمكنه مما كلفه ، ويزيل الموانع والعلل التي تعترضه ، وييسر له الأسباب التي تجعله أقرب إلى فعل ما كلف به من الطاعات ، واللطف من هذا النوع الذي يجعل المكلف أقرب إلى القيام بالواجب .

٣ ـ الالحاح على حكمة الله وأنه لا يخلق فعلا إلا لغرض ، وأن الفعل من غير غرض سفه يتنزه الله عنه ، وهذا يوجب أن يكون في كل فعل من أفعال الله نوع من الصلاح ، لأن الحكيم لا يفعل فعلا يتوجه عليه فيه سؤال وتلزمه حجة ، ولذا أوجب الله مثلاً أن لا يكلف نفسا الا وسعها ، وهذا لا يستحق إلا با كمال العقل والاقدار على الفعل ، فالتكليف صلاح ، وفكرة الجزاء صلاح للتكليف لا يتم إلا بها ، وأبلغ ما يمكن في كل صلاح أن تزداد الدواعي والصوارف والالطاف ، فلم يخل فعل من أفعال الله من صلاح ولطف .

وقف الماتريدية إلى جانب المعتزلة في أن كل ما في الخلق إنما هو لحكمة وغرض ، فكانوا أقرب إليهم في تقديرهم لهذه الأمور . وإن لم يذهبوا إلى مثل ما قالوه في اللطف والأصلح ، ولكنهم أشاروا بأننا قد ندرك حكمته أولا ندركها ، وأن عدم ادراكنا لها لا يوجب عدمها .

أما متقدمو الاشاعرة فقد كان لهم موقف آخر : إن الله خالق العالم بما فيه لا لعلة حملته على الفعل ، سواء قدرناها نافعة أو ضارة له ، أو قدرنا أنها نافعة للخلق . اذ ليس يبعثه على الفعل باعث ، فلم يجوزوا التفتيش عن غرض الله في أفعاله . لأن علة كل شيء هي مجرد صنعه ، ولا علة لصنع الله (١) . وذهب عدد من متأخري الأشاعرة كالغزالي والرازي إلى مثل ما قاله الماتريدية .

نعود إلى التفصيل فنعرض :

١ ـ نظرية اللطف الإلهي

٢ ـ نظرية الصلاح والأصلح

١ ـ نظرية اللطف الالهي :

تعريف وتحديد :

عرف القاضي اللطف بأنه كل ما يختار المرء عنده الواجب ويتجنب القبيح ،

(١) نهاية الاقدام ٣٩٧

او ما يكون عنده أقرب إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح مع تمكنه من الفعل في الحالين » أي حالة وجود الفعل وعدمه (١) » .

وغرض اللطف كما يظهر من التعريف أن يقوى الداعي الذي يترجح معه وجود ما كلف المكلف بفعله ، أو يقوى الصارف عن إيجاد ما كلف باجتنابه ، وقد رأى المعتزلة أن الله اذا علم أن العبد يكون أقرب إلى الطاعة حين يتم فعل ما فإن عليه أن يهيء هذا الفعل للمكلف ، فكأن الحاجة اليه كالحاجة إلى ازاحة العلة أمام المكلف حتى يكون أقدر على أداء واجبات التكليف ، أو كالحاجة إلى التمكين الذي لا بد منه في التكليف ، والفرق بين القاضي ومشايخ المعتزلة أنهم أطلقوا القول بوجوب اللطف ، بينما قيده القاضي بناء على تفصيل معين كما سنرى .

ان اللطف قد يسمى توفيقا أو عصمة ، فاذا وافق اللطف فعل الطاعة يقال له توفيق ، واذا وافق اجتناب القبيح يسمى عصمة (١) .

ويمكن إطلاق لفظ الصلاح على اللطف إذا قيد ، لأن اللطف لا يتضمن إلا النفع في الأمور الدينية ، فهو من حيث أن الانسان يختار عنده ما يستحق من الثواب يقال فيه إنه صلاح ويوصف بأنه مصلحة ، إلا أنه لا يستعمل فيما يعود على المكلف من النفع في الدنيا ، كما أنه لا يطلق على ما يصيب غير المكلفين من منافع ، فكأن اللطف يختص بالمكلف من حيث يؤدي فعله إلى منفعة له في الدين (٢) ، ومثل هذا يمكن أن يقال في إطلاق لفظ الأصلح إذ يمكن إطلاقه على اللطف حين يعني أنه أصلح الأشياء للمكلف في باب الدين ، وقد يقال للطف أصلح إذا كان أحد اللطفين أصلح من لطف آخر شريطة أن يختلفا من حيث النوع ، كأن يكون أحدهما لطفا في الواجبات والآخر لطفا في الفعل نفسه ، ولا يمكن أن يطلق في لطفين معينين من نوع واحد ولطاعة واحدة ، لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر ولا شيء أصلح لم يفعله الله .

(١) المغنى ١٣ : ٩٣
(٢) المغنى ٢٠ : ٢٣٠

يخالف القاضي في هذا الموضوع عددا من مشايخه الذين يرون جواز اللطف الالهي فيما يتعلق بمنافع الدنيا ، كما أنه يخالف البغدادية الذين يطلقون لفظ الأصلح بمعنى أنه ما من فعل وإلاويجوز أن يفعل الله أصلح منه .

بين اللطف والتمكين : ان الفرق بين ما يعد من باب التمكين وما يعد من باب اللطف أن التمكين من الشيء تمكين من خلافه، حتى أن من المتعذر أن يزيح الله علة المكلف بتمكينه من الحسن الذي أمره به دون القبيح الذي نهاه عنه ، فالتمكين يشمل حالة فعل القبيح والحسن ، ولا يكون إلا كذلك .

أما اللطف فبما أن حاله يتميز وهو داع إلى الطاعات من حاله وهو داع إلى القبائح ، فإنه لا يكون إلا فيما يؤدي إلى الطاعات ، ولو فعل الله بالمكلف ما يختار عنده القبيح لكان فعله هذا قبيحا يتعالى الله عنه [1] .

وبناء على التفرقة واللطف والتمكين ناقش القاضي ومشايخ المعتزلة حالات متعددة من التكليف منها :

أ ـ هل هنالك فرق بين تكليف الله من يعلم أنه يكفر ، وبين الحالتين التاليتين : تكليف شخص يعلم أنه سيكفر من تكليفه لشخص آخر ، وتكليف شخص فعلا يعلم أنه سيعصى من أجله في فعل آخر . وميز القاضي بين الحالة الاولى والحالتين التاليتين ، فالتكليف في الحالة الأولى صحيح على أصول المعتزلة جميعا ، لأن علم الله لا يؤثر في فعل الانسان ، لكنه في الحالتين التاليتين لطف من جهة وفساداً من جهة اخرى ، ولا يصح من الله تعالى أن يفعل المفسدة ، ولما كان دفع المفاسد مقدماً على جلب المنافع ، فلا يصح أن ينسب مثل هذا الفعل إلى الله ، لانه يؤدي إلى خلاف الصلاح .

ب ـ هل يجوز على الله أن يبقى من يعلم من حاله أنه يكفر ، وهل يعد ذلك من باب تمكينه على الفعل أم أنه يجري مجرى المفسدة ، ان هذه الابقاء مصلحة لا مفسدة لأنها تجري مجرى ابتداء التكليف والتمكين .

(١) المحيط ٢ : ٣١١ (ب)

٣ ـ هل يجوز إماتة من يعلم الله من حاله أنه سيؤمن . اختلف رأي القاضي في هذه المسألة عن رأي أبي علي ، فقد ذهب هذا إلى أن اماتته تعد مفسدة لما كان لا يمكنه ازالة عقابه الا بها ، بينما عد القاضي ذلك من باب التكليف المبتدأ والتمكين وما كان كذلك فليس واجبا على الله وان كان له أن يتفضل به ، إلاأنه استثنى حالة واحدة جعل إبقاء المكلف فيها واجبا ، وهي أن يكون تكليفه الأول قد تضمن بقاؤه ، اذ يصح ذلك من باب الالطاف التي تقدم وجوبها في بدء التكليف ، ولذلك يجب أن تؤدي للمكلف ، والقاضي في هذا التوضيح يبدو دقيقاً في التقيد بنظريته في التكليف .

٤ ـ ومما بحث به المعتزلة بناء على التفرقة بين اللطف والتمكين، أنه هل يجوز أن يزيد الله في قوة الشهوة عند المكلف، والمعلوم أن الشهوة داعية إلى المعصية. فذهب أبو علي الى أن هذا يعد من باب المفسدة التي لا تصح على الله ، وأجازها أبو هاشم على أن يزيد التعويض على من يمسك نفسه عنها ، والى مثل هذا الرأي ذهب القاضي [1] .

إثبات اللطف : ان ثبوت اللطف بصورة قاطعة لا يكون الا بطريق السمع لأنه ليس من قبيل التمكين الذي يثبت بثبوت التكليف نفسه ، وقد أورد القاضي عدداً من الآيات التي تدل في رأيه على اللطف ، بينما استدل بها الأشاعرة على أن الايمان من فعل الله تعالى بالمكلفين من هذه الايات :

١ ـ « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا » يقول القاضي إن الاستثناء هنا بقصد بيان اختصاص الناس بالألطاف الإلهية .

٢ ـ ومنها قوله « ولو نشاء لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون » قال : نعلم انه لم يفعل ما ذكره لكي لا يكون الناس أمة واحدة في الكفر وهذا مفسدة وهو لا يفعلها ويفعل ما هو خلافها وهو اللطف . الا

(١) المجموع المحيط ٢ : ٣١١ (ب)

أن القاضي يستدل هنا بالنفي لإثبات اللطف ، مع أنه يؤكد دائما أنه لا يصح الاثبات بطريق النفي ، فالله لا يفعل الفساد وليس حتماً أن يفعل اللطف .

٣ — ومنها « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض » يقول : ان الله ينزل الرزق بقدر يعدلون به عن البغي ، أي بالقدر الذي يصلحون عنده ، وهذا هو اللطف .

٤ — ومنها قوله « سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق ، وإن يروا كل آية لايؤمنوا بها ، وإن يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا » فالله لم يرد بالآيات هنا الدلالة التي بها تقوم الحجة عليه عقلا أو سمعا ، وذلك لأنها مما لا يجوز مع التكليف أن يصرفها عن أحد كان المعلوم أنه يؤمن أو يكفر ، فالمراد بها إذن ما يكون لطفا من الأدلة التي يفعلها الله تعالى لمن اهتدى .

أنواع اللطف : قبل بيان الأنواع التي تنقسم إليها الألطاف نود أن نستعرض بعض الأمثلة على الأفعال التي يجوز أن تعد من باب اللطف .

إن اقامة الحدود تعتبر لطفا ، لأن المكلف يكون أقرب عندها إلى أن يقوم بالواجب وينتهي عن المكروه ، واختلف مشايخ المعتزلة في هل تكون اقامة الحدود لطفا بالمحدود أيضا أم أنها لطف بالمكلفين الآخرين ، فذهب أبو علي الى أنها يجب أن تكون لطفا في المحدود ، ولم يوجب القاضي وأبو هاشم أن تكون كذلك لأن اقامة الحدود من مصالح الدنيا عندهم وليست من المصالح الدينية ، فهي قصاص للمظلوم من الظالم ، فرض لضمان استقرار المجتمع ، ولعل القاضي أراد برأيه هذا أن يتجنب اعتبار الامامة من المصالح المتعلقة بأصل الدين ؛ فذلك يوجب أن تضم الى أصول الدين الأخرى وهو قول شيعي لا يوافق القاضي عليه .

والنظر والمعارف تعد من باب الالطاف عند القاضي ، أو أنها على الأقل مما لايتم اللطف وهو العلم الا به .

أما بعثة الرسل فإنها لطف وصلاح للنبي والآخرين ، ويمكن أن تعد النبوة من

باب التمكين ، فما لم يرسل الله الرسل ويأمر بالشرع ويظهر المعجزات لم يكن مجال لاتباع النبي أو محاربته أو معرفة التكاليف الشرعية .

ثم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد لطفا لمن كلف القيام به ، بالاضافة الى أنه يعد الفعل الذي يؤمر بالقيام به أو ينهي عنه من باب الالطاف أيضـــا .

والآلام التي يفعلها الله بالمكلفين لطف لهم لأنهم يعتبرون بها ويكونون أدنى الى الطاعة .

أما النصرة فتختلف ، فهي تعد من باب التمكين أو من باب الالطاف إذا كان التمكين حاصلا ، اما الهدى فهو عند المعتزلة عموماً نوع من الالطاف ، وطلب الهداية من الناس طلب لهذا اللطف لا فعل من الله بالمكلف كما يرى الأشاعرة .

وأجل المرء لطف ؛ فإذا علمنا أن لنا اجلا لن نخلفه فإننا سنعتبر ونكون أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية ، والله قادر على تقديم موت المكلف أو تأخيره إذ لا شيء يمنعه من القدرة على خلاف المكتوب أو المعلوم .

وأخيرا فإن الرزق يكون لطفا بالتوسعة على العبد أو بالتقتير عليه فيه ، ولكن كلاً من الأجل والرزق لايقطع على أنهما لطف على الدوام كغيرهما من الألطاف كالآلام الواقعة من جهة الله أو بأمره [1] .

إن الألطاف على نوعين :

١ — فهي إما أن تكون من فعل المكلّف

٢ — أو أن تكون من فعلنا أو من فعل غيرنا .

وما كان من فعل الله على نوعين أيضا : أحدهما يقضي القاضي بوجوبه وهو الذي يتقدم التكليف ، إذ يلتزم الله به كالتزامه بالتمكين والثواب ، ويكون في حق

(١) المحيط ٢ : ٣١٦ ب

من علم الله من حاله أنه لا يختار الطاعة إلا إذا فعله به ، وثانيهما لا يجب على الله وهو ما يقارن التكليف ، لأنه إذا كان التكليف لم يجب بعد . فإن ما يقترن به غير واجب .

أما اذا كانت الألطاف من فعلنا وكانت لطفا لنا ، فاننا يجب علينا أن نفعلها إذا جرت مجرى دفع الضرر عن النفس، وقد قصد بهذا التحديد أن يخرج منها النوافل إذ لا يستضر تاركها أصلا وإنما يقل ثوابه اذا لم يفعلها » .

ويمكن أن نجد أمثلة لهذا النوع من الالطاف في أبواب العلم والعمل ، وذلك كالعبادات والنظر والمعارف عامة ، ومعرفة النبوات والشرائع ، والمقدمات اللازمة لمعرفة العدل والتوحيد، وهكذا. فكل هذه الأمور مما يجب على الانسان فعله ويعد من باب اللطف له لأنه يكون بفعله أقرب الى تحقيق غرض التكليف ، ولأنه يدفع بها الضرر عن نفسه .

ويلاحظ أن الألطاف التي هي من جهة الله تجري مجرى إزاحة العلل عن المكلفين لأداء واجباتهم ، بينما ما هو من جهة المكلف يجري مجرى دفع المضرة عن النفس .

شروط اللطف وأحكامه : أورد القاضي هذه الأحكام كلها على أنها من شروط اللطف نفسه [1] ، إلا أنه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع :

أ — شروط وأحكام تعود إلى الفعل الذي سُمي لطفا .

ب — شروط تتعلق بالملطوف به أو المكلّف

ج — وشروط تتصل بالعلاقة بين اللطف والملطوف به

وتتلخص أحكام النوع الاول من الشروط بما يلي :

١ — أن يكون الفعل الملطوف به للمكلف موجودا وحادثا ، لأن المعدوم لا حظ له في الدعاء الى الواجب أو الصرف عن القبيح .

(١) المحيط ٢ : ٣٩٣أ

٢ — أن لا يخرج المكلف من الاختيار إلى حد الالجاء ، اذ لو حصل ذلك لانتفى الاختيار الذي هو أساس التكليف ثم استحقاق الثواب .

٣ — أن يكون حسنا ، ويبدو هذا الشرط واجبا فيما يقع من فعله تعالى ، لدخوله في باب إزاحة العلة، أما في حال فعل المكلف فهو حسن وواجب أيضا لأنه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس كما ذكرنا .

٤ — إذا كانت صور اللطف متغايرة ، أي يمكن أن تتحقق بهذا الفعل أو بضده ، جاز لله أن يغير ويبدل ، أما إذا كانت صورته واحدة فلا تبديل فيه ، فما يفعله الله من الأعواض يمتنع أن يقوم غيرها مقامها ، ويختلف الأمر في الألطاف من أفعال العباد ، فما تعلق بباب العبادات لا يجوز البدل فيه ويجوز التغيير فيما سوى ذلك .

أما الشروط والأحكام المتعلقة بالمكلّف : فإن أهمها أن يكون المكلف عالما بحقيقة اللطف وبالفعل الذي يعد لطفا له ، وبما بينهما من النسبة حتى يثبت للطف نصيب من الدعاء والصرف ، وإلا لم يكن للطف من معنى ولم يكن له علاقة بالتكليف ، فاذا علم الوالد من مرض ولده أو كان بمنزلة من يعلم ذلك كان ذلك المرض لطفا له ، وعلى هذا يجوز أن يخاطب الله الكفار بالشرعيات وإن كان يعلم أنهم يخلون بها لأنه مكنهم من أن يعلموا أنها واجبة عليهم [1] .

وأخيراً يجب أن يكون بين اللطف والملطوف تعلق ومناسبة ، وتختلف هذه النسبة ، فقد يتصور الجميع في المرض أن يكون لطفا في فعل الواجب وترك القبيح ، لما يشاهد من قلة صبر المريض على هذا الالم اليسير تجاه الألم العظيم في عذاب النار ، ولكن يمتنع هذا التصور في بعض الألطاف فلا يجب أن نعلمها تفصيلا ، وانما يكفي أن تعلم جملة ، وذلك مثل كون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر ، إذ لا نكاد نميز وجه النسبة بينها وبين ما تؤدي اليه .

في وجوب اللطف : ذهب جمهور معتزلة بغداد ، إلى ان اللطف واجب على

(١) المرجع السابق

المكلّف كوجوب التمكين، ومن القائلين بهذا الرأي بشر بن المعتمر، وجعفر بن حرب، فقد حكى الخياط عن بشر أنه قال: إن عند الله ألطافا لو فعلها للكافر لآمن، إلا أنه ليس يجب عليه فعلها لأنه يجب على الله فعل الأصلح. وأنكر جمهور معتزلة البصرة قول بشر هذا، لأن مثل هذا اللطف يعتبر خرقا لقوانين العدالة الإلهية، فإذا كان الله يعلم أن فعله بالمكلف أصلح له فإن عليه أن يفعله.

وقد انتقد القاضي رأي بشر هذا وسماه وأصحابه من البغدادية باسم أصحاب اللطف، لإثباتهم في مقدور الله ما ينفيه الآخرون، والحق أن خلاف القاضي مع البغدادية ليس خلافا في أساس المذهب، وإنما هو خلاف في علته وسببه، ويمكن ان نحدد هذا الخلاف في الوجوه التالية:

ان البغدادية يجعلون العلة في وجوب اللطف ما يعتقدون من وجوب الأصلح على الله، فقد أوجبوا على الله بناء على ذلك التكليف وابتداء الخلق، بينما يرى القاضي وباقي المعتزلة أن علة وجوب اللطف انه لطف فيما كلف به، فقصروا الإيجاب عليه دون التكليف [1].

هذا وجه، ومن وجه آخر، إن الخلاف ليس في كون الله تعالى قادرا وما يدخل تحت مقدوره، وان كان في مقدوره أن يفعل في الكافر من اللطف ما يؤمن عنده، وانما الخلاف في أن الكافر هل يؤمن عند شيء من مقدورات الله سبحانه، فمن رأي القاضي أنه لا يؤمن عند شيء من ذلك على الوجه الذي يقتضيه التكليف، ومن رأي ابن المعتمر والبغدادية أنه يؤمن عنده.

والخلاف من وجه ثالث، وهو أنه تعالى اذا أقدر العبد على ما كلف، ثم علم أنه لا يختاره إلا عند أمر من الأمور فهل يكفي الاقدار والتمكين أم أن عليه تعالى أن يفعل به اللطف، البغداديون وبشر قالوا لا يجب على الله إلا الاقدار. وقال القاضي بل يجب اللطف به [2].

---

(١) المغنى ١٣ : ٥

(٢) المغنى ١٣ : ٧ ، ٢٠٠

وقد وضح القاضي بأنه لا يمتنع أن يكون بين المكلفين من يعلم الله من حاله أنه إذا فعل به بعض الأفعال كان يختار الواجب، ويعلم أن فيهم من هو بخلاف ذلك، ودليل ذلك الشاهد، فقد يكون لدى أحدنا ولدان يعلم من حال أحدهما أنه لو سلك معه طريق الرفق فإنه يذهب إلى المدرسة ويتعلم، ويعلم من حال الآخر أنه مهما فعل به من الرفق أو العنف فإنه لا يفعل ذلك.

هذا هو رأي القاضي في بغدادية المعتزلة، ورده عليهم، وقد ذكر أن بشرا عاد عن رأيه هذا فيما بعد.

فأما الذين قالوا بوجوب اللطف من معتزلة البصرة وغيرهم فقد اختلفوا في كيفية وجوبه، فذهب أبو علي إلى أنه يجب في كل حال، وحاول جعفر بن حرب التوسط فقال: إنه يجب في حال دون حال، فاذا كان الفعل مع اللطف أخف مشقة والثواب عليه أقل، وكان مع عدم اللطف أشق والثواب فيه أكثر، فإن اللطف في هذه الحال لا يجب وإنما يجب إذا استوت الحال في الوجهين.

وروى القاضي أن جعفر عاد عن رأيه هذا، أما أبو هاشم فقد اضطرب كلامه في ذلك، لأنه كان يقول برأي أبي علي في وجوب اللطف في كل حال، إلا أنه أيد في البغداديات رأي ابن حرب [1].

من رأي القاضي أن اطلاق القول في وجوب اللطف لا يجوز ولذا فقد عمد الى التفصيل، فاللطف عنده من حيث الوجوب على ثلاث درجات:

١ — ما كان متقدما على التكليف فإنه لا يجب، لأن التكليف لم يثبت بعد، فلا وجه لوجوبه.

٢ — ما كان مقارنا للتكليف، وهذا لا يجب ايضا، وذلك لأنه إذا كان أصل التكليف ليس واجبا بل هو تفضل من الله، فما هو تابع له أولى بأن لا يجب.

---

(١) انظر ذلك في المحيط : ١٩٠ – ٣٠١ ، والمغنى ١٣ : ٦ ، ٢٧ ، ٨٢ .

٣ — ما كان بعد التكليف ، وهذا هو مراد مشايخ المعتزلة حين يطلقون القول بوجوب التكليف ، وهو الواجب عند القاضي أيضا .

ويمكن أن نضيف الى هذا التفصيل مما يدخل في وجوب اللطف ، الأمور التاليـــة :

أ — إن حال اللطف وجوباً وتفضيلاً يختلف من حيث كون الفعل الذي كلفنا به واجباً أو نافلة أو مباحا ، فلا شك أن اللطف في الواجبات واجب ، بينما لا يجب في النافلة لأنها غير واجبة ، ثم إن المباح لا مدخل له في كونه لطفا ، لأن فعله أو عدمه سواء .

ب — اذا كان اللطف من النوع الذي يجب على الله أن يفعله بالمكلف ولم يفعله فما الذي يستحقه المكلف ، هل يستحق الثواب والعقاب أو الذم والمدح أم لا يستحقهما لتخلف شرط من شروط التكليف .

ذهب أبو هاشم إلى أن الله اذا لم يفعل اللطف في هذه الحالة ، أو فعل ما هو مفسدة للمكلف أو اغراء له بفعله القبيح فإنه لا يحسن منه أن يعاقبه أو يذمه ، وخالف القاضي شيخه وقال بل تسقط العقوبة ويستحق الذم . فقد أسقط الله ما كان مستحقا من قبله على المكلف وهو العقاب ، الا أن ما يستحقه الانسان بمجرد فعل القبيح مع علمه بقبحه وقدرته على الاحتراز منه وهو الذم فإنه لا يسقط ، بل يترتب على مجرد الفعل القبيح بغض النظر عن التكليف . ولا شك أن هذا القول منتهى الدقة في التقيد بنظرية التكليف .

ويستحق العبد الثواب برأي القاضي وأبي هاشم والمعتزلة جميعاً ، إذا لم يفعل الله اللطف به وكان قد أدى ما وجب عليه (١) .

جـ — إذا كان هنالك طريقان موصلان للإيمان : أحدهما يوصل إليه مع

(١) المحيط ٢ : ٣١٠ أ ، المغني ١٣ : ٧١ .

اللطف والآخر يوصل إليه مع عدمه ، فهل يجوز أن يكلف الله العبد بالايمان مع عدم اللطف ؟

منع ذلك أبو علي ، وأجازه أبو هاشم على الوجهين ، على أن يكون الثواب على ما يوصل دون اللطف اعظم لأن المشقة فيه أكبر ، ومال القاضي الى التفصيل كعادته ، فقال : إنه لابد من ملاحظة أربعة أمور ١ — أن يثبت وجه للايمان يكون فيه صلاح للمكلف ، وإثبات وجه آخر لايسد هذا الوجه في حالة وقوعه ٢ — أن يتبين المكلف أن الايمان يقع على وجهين يختلف حاله في أفعاله عليهما حتى يكون على أحد الوجهين أشق منه على الوجه الآخر ، وأعظم تأثيرا في النفع منه على الوجه الآخر أيضا ٣ — أن يعلم أن الايمان يحصل له بفقد اللطف على وجه يكون معه أشق مما لو حصل بمقارنة اللطف .

ويلاحظ أن هذا الرأي لا يختلف كثيرا عن رأي أبي هاشم فقد أثبت القاضي صحة التكليف بالايمان على الوجهين ، على أن يكون في أحدهما أكثر مشقة وأعظم ثوابا (١) .

موقف الأشاعرة والماتريدية من نظرية اللطف : سبق أن ذكرنا أن الأشاعرة والماتريدية يخالفون المعتزلة في هذه النظرية مع ما ذكرناه من اختلاف المذهب الثاني عن الاول في إثباته تعلق أفعاله تعالى بالحكمة .

ولئن كان الخلاف بين البغدادية والقاضي حول ما إذا كان في مقدور الله من الألطاف ما لو فعله بالكافر لآمن ، فإن الخلاف بينه وبين هؤلاء على الأصل الذي يقوم عليه اللطف ، وبالتالي على ما يتفرع عنه من أقوال .

فقد أنكر الأشاعرة لفظ الوجوب على الله سواء كان ذلك في اللطف أو في غيره ، وأثبت الماتريدية الواجب عليه من حيث ما تقتضيه حكمته تعالى ، وفسر الأشاعرة اللطف بالقدرة على الطاعة يخلقها الله في المكلف فيطيع ، لأنه تعالى عندهم

(١) المغني ١٣ : ١٧١

هو الأصل في ايجاد أفعال العباد ، والعبد كاسب لها [١] ، وذهب الماتريدية إلى أن اللطف هو التوفيق والتيسير والنصرة دون وجوب [٢] ، وقد وافق الأشاعرة البغدادية في قولهم أن في قدرة الله تعالى لطفاً . لو لطف به سائر من يعلم أنه يموت كافراً لآمن ، ولكن بمعنى أنه قادر على أن يقدرهم على الايمان [٣] .

والحق أن من الصعب أن تقوم مناقشة مجدية بين القاضي والمعتزلة عموما وبين الأشاعرة حول هذه النقطة لأن كلاً من الفريقين ينضح من أصل مختلف عن أصل الآخر ، فالأشاعرة لا يقرون بالأصل الذي جعل المعتزلة يضعون نظرية اللطف لأن اللطف يعتمد على حرية المكلف في الاختيار وقدرته على أفعاله ، بينما لا يرى الأشاعرة والمجبرة هذا الرأي ، وإذاً ما ضرورة وجود اللطف بالانسان ما دام لن يؤدي الى تغير شيء من هذا الأصل .

من أجل ذلك لم يكلف القاضي نفسه عناء الرد على الأشاعرة والمجبرة كما فعل في نقاشه مع معتزلة بغداد .

٢ ــ نظرية الصلاح والأصلح :

الصلاح ضد الفساد ، وكل ما خلا من الفساد فهو صلاح ، وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قيام العالم ، وبقاء النوع في العاجلة والسعادة السرمدية في الآخرة .

أما الأصلح فيظهر في حالة ما إذا كان هنالك صلاحان وخيران ، وكان أحدهما أقرب الى الخير المطلق ، فإنه يكون الأصلح [٤] ، ولما كان كل شيء في العالم متجها نحو الصلاح العام ، وكان الصلاح العام هو غاية الخلق ، فإنه يحق لنا أن نقول أنه صورة من الخير المطلق .

(١) الارشاد للجويني ٣٠٠ ، والمواقف ٨ : ١٩٦ ، والمقالات ٢ : ٥٧٧ .
(٢) نظم الفرائد لشيخ وادة
(٣) التمهيد ٣٣٨
(٤) نهاية الاقدام ٤٠٥

هذا هو ملخص نظرية الصلاح والأصلح التي ذهب إليها المعتزلة جميعا على تفاوت بينهم في التفصيل .

وقد كان النظّام أول القائلين بهذه النظرية ، وقد عبر عنها بقوله « إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم ، ونقصان ما فيه صلاح ظلم [١] .

ويجب أن نلاحظ أن المعتزلة ينظرون هنا إلى العالم بأسره وليس إلى حادثة جزئية فيه ، فلا تنتقض نظريتهم بما نراه من اختلال مبدأ الصلاح في بعض الحوادث .

من أين استقى النظّام قوله هذا ، وهل هو نتيجة منطقية لما ذهب إليه من نفي الصفات .

ذهب عدد من المحدثين والقدماء [٢] إلى أن النظّام استقى نظريته من مصادر غير إسلامية ، ويمكن أن نحدد هذه المصادر التي يشيرون اليها على النحو التالي :

١ ــ إن النظّام والمعتزلة عموما تأثروا بأرسطو في رأيه القائل بأن الله يسير وفق نظام لا يخرج عليه ، وأنه ليس مطلق التصرف في فعله ، والصلاح الذي قال به المعتزلة نوع من تقييد قدرة الله .

٢ ــ وقال الشهرستاني : إن النظّام أخذ هذه الفكرة عن قدماء الفلاسفة الذين يرون أن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله .

٣ ــ وارتأى هوروفتز أن النظام تأثر بفلسفة الرواقيين القائلين بأن الشر والخير يتبعهما حتما عقاب أو جزاء حسب قوانين لا يمكن تغييرها أو تحريفها .

٤ ــ وقال البغدادي : إن أصل هذه النظرية مبني من المنانية القائلين بأن إله الخير لا يمكنه أن يفعل إلا الخير لأن الشر لا يصدر الا عن إله الشر .

(١) البغدادي ١١٥ ، الانتصار ١٧ ، ٢٣ ، الشهرستاني الملل ١ : ٦٢ .
(٢) جار الله ١٠٥ ــ ١٠٦ ، نادر ٢ : ٧٤ ــ ٧٧ ، والشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٦١ ، البغدادي الفرق ١١٥ .

٥ — وأخيراً فقد أشار البعض إلى أن فكرة الأصلح موجودة في اللاهوت المسيحي ، وأنه لا يبعد أن يكون النظّام قد تأثر بها من دراسات يحيى الدمشقي أو من غيره من النصارى [١] .

ومع أننا لا نستبعد أن يكون النظّام قد اطلع على كل من الاتجاهين الفلسفي والمسيحي ، إلا أنه لا يجوز نسبة النظرية بأكملها إلى مذهب فلسفي أو ديني معين ، فلئن مال بعض المعتزلة الى القول بنظام للعالم تجري عليه اعمال الله والعباد، الا أن معظمهم أنكر القول بحتمية هذا النظام ، وجعلوا لله حرية نقضه أو تقييده إذا أراد ، وليس هذا قول ارسطو في القوانين التي تحكم الكون ، ولئن كان قدماء الفلاسفة على ما روى الشهرستاني يقولون بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا ، فان المعتزلة لم يكونوا بحاجة إلى أن يأخذوا مثل هذه الفكرة عن مصدر غير إسلامي ، لأن فيما يعتقده كل مسلم من تنزيه الله عن الظلم والقبيح ، ونسبة كل خير إليه ما يكفي لأن يكون أساسا لقول المعتزلة في الصلاح ، أما أن المعتزلة تأثروا بالرواقية في فكرة الخضوع التام لإله حكيم يدبر العالم حسب نظام متقن ، فيمكن أن يرد عليه بمثل ما رددنا على من يقول بتأثرهم برأي ارسطو . وأخيراً لا يصح [illegible] أن ينسب هذه الفكرة إلى الثنوية التي أبلى النظّام [illegible] الحسن في النضال ضد[illegible]ها ورد غائلتها عن المسلمين .

وإذاً فإن هذه النظرية تقوم على عدد من المبادىء الاسلامية التي ألح عليها المعتزلة ، كفكرة العدالة الإلهية ، والحكمة ، ونظرية التكليف ، واللطف ، إلى غير ذلك من القواعد الأساسية لديهم .

وقد تابع معظم المعتزلة النظّام في قوله ، إلا أنهم اختلفوا على فريقين كبيرين :
فأما معتزلة بغداد فإنهم أوجبوا على الله فعل الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم ، ولم يجوزوا عليه وهو الحكيم أن يبقي أي وجه ممكن لصلاح عباده في العاجل والآجل الا ويفعله ، وقالوا : إن على الله أن يفعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده

(١) المعتزلة : جار الله ١٠٥ — ١٠٦ .

والا كان بخيلا وظالما . وهكذا أوجبوا على الله خلق العالم وجوب حكمة ، كما أوجبوا على الله ما دام قد خلق العالم أن يكلف الناس ، وأن يكمل عقولهم ، وأن يقدرهم ويزيح عللهم في أفعالهم ، وعندهم أن كل ما ينال العباد في الحال والمآل فهو الأصلح لهم من الله [١] حتى تخليد الكفار في العذاب . وعلى هذا الأساس تكون نظريتهم قد طبقت في الخلق والتكليف والمعاد .

أما معتزلة البصرة فقد أنكر معظمهم رأي البغدادية في أنه يجب على الله فعل الصلاح والأصلح للعباد في الدين والدنيا ، وقالوا يفعل الله الأصلح لعباده في الدين ، ولذلك لم يوجبوا على الله خلق العالم ، ولا تكليفه للعباد ، واعتبروه تعالى متفضلا بإكمال العقل ابتداء أي دون تكليف ، ولم يوجبوا تمكين المكلف ، إلا أنه إذا كلف فيجب تمكينه وإقداره باللطف بأقصى درجات الصلاح .

وكان شيوخ القاضي من أنصار مذهب البصرية في الأصلح ، فقد اتفق أبو علي وأبو هاشم على أن الله لم يدخر عن عباده شيئا مما علم انه اذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف ، « ولا يقال إن الله يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده كما يدعي البغدادية والأشاعرة وغيرهم . ولم يقصد الشيخان بالأصلح معنى الأكثر ، وقالا بل هو الأحسن في العاقبة والأصوب في العاجلة وإن كان ذلك مكروها » .

ولعل السبب في الخلاف بين البغدادية والبصرية ، أن الفريق الأول أوجب الأصلح لأنه جعل سبب وجود الفعل مجرد النفع والسرور أو ما يؤدي اليهما ، ومن هنا أوجبوا على الله أن يفعل في العباد كل ما يقتضي نفعهم اذا انعدمت وجوه القبح منه سواء كان ذلك في الدنيا أو في الآخرة [٢] ، بينما يجعل الفريق الثاني سبب وجود الفعل فعلا يتحرز به من الضرر والوقوع في القبح [٣] ، وهذا ما يجعل كل ما يتعلق

(١) الارشاد للجويني ٢٨٧
(٢) من الأمثلة على موقفهم هذا أن أبا القاسم البلخي يرى أن الله اذا علم أنه اذا أعطى زيدا فإنه ينتفع به فإن عليه أن يفعل إذا لم يضر أحدا وأن الذي يوجب عليه ذلك هو جوده . الفائق ١٠٥ أ .
(٣) انظر المجموع المحيط ٣ : ٥٤ الانتصار ٦٤ — ٦٥ ، الفصل لابن حزم ٣ : ٩٣ ، ١٦٥ ، المقالات ١ : ٢٤٦ ، الفرق بين الفرق ١٤١ ، الملل والنحل ١ : ٧١ .

بمنافع الدنيا نوعاً من التفضل الإلهي الذي لا يصح أن يكون واجبا .

اما من شذ من المعتزلة عن القول بالصلاح والأصلح مثل ضرار بن عمرو ، وحفص القرد ، و بشر بن المعتمر ، وجعفر بن حرب ، فإنهم لم يوجبوا الأصلح على الله ، وذهبوا إلى أن عند الله ألطافا كثيرة لا نهاية لها يؤمن الكفار لو فعلها بهم ، ولكن ليس على الله أن يفعلها لأن الواجب عليه هو إزاحة العلة والتمكين ولا شيء غيرهما ، وقد حكى القاضي عودة بشر وجعفر عن رأيهما [١] .

موقف القاضي :

حدد القاضي موقفه إلى جانب معتزلة البصرة وشيخه أبي هاشم بالذات ، إلا أنه جريا على عادته عمد إلى التوضيح والتفصيل ، ولم يكتف بالاطلاق .

وحتى يضع الأمور في نصابها رأى لزاما عليه أن يحدد معنى الواجب والصلاح اللذين تتألف منهما مسألتنا : « هل الأصلح واجب على الله أم لا » .

الواجب : الواجب هو ما إذا لم يفعله الفاعل استحق الذم ، وليس في تعريفه أنه ما هو الأولى فعله ، والواجب على هذا النحو لا يقع التزايد في وجوبه لأنه يتميز عن غيره باستحقاق الذم إذا لم يفعله الفاعل وهذا لا يتصور فيه التزايد أو النقصان ، فأما أن يوجد الفعل فيكون فاعلا للواجب ، أو لا يفعله فيستحق الذم [٢] .

والواجب ضربان : أحدهما يجب على القادر لأمر يتعلق به وهذا لا يتصور إلا في المكلفين الذين يصح عليهم النفع والضرر ، والثاني يجب لحق الغير وهو الذي يجوز استعماله في حق الله تعالى ، وبما أن هذا النوع من الواجب في حقيقته لا يختلف باختلاف الفاعلين أي الشاهد والغائب ، وإنما يكون وجوبه عند حدوث أسبابه . فقولنا واجب يصح على الله على أن لا يفيد معنى التزايد ، اي انه يطلق بمعنى الصلاح لا الأصلح إذا صح اعتبار الواجب صلاحا .

---

(١) المقالات ١ : ٥٧٤

(٢) المغني ١٤ : ٥ أ ، ١١ ب

الصلاح : اما معنى الصلاح عند القاضي فهو « النفع » وحقيقته على حد تعبيره «النفع ودفع الضرر» ولا يجب الفعل على الله لأنه صلاح أو أصلح ، ولا لأنه صواب أو أصوب أو غير ذلك[١] فالله لا يفعل مع العباد الا ما ينفعهم ، لأن أفعاله كلها حسنة ، ولا يصح أن نوجب معنى الأصلح على الله لأنه يؤدي الى أنه لم يفعل احسن ما يصح أن يفعله لنفع عباده ، مع أنه ليس فيما فعله تعالى ما يصح أن يكون أصلح منه ، الا أن في أفعاله تعالى ما ليس له صفة زائدة على مجرد الحسن ، وذلك كإنزاله العقاب بالمستحقين ، وفيها ماله صفة زائدة على مجرد الحسن وهو سائر ما يفعله بعباده من التفضيل ، وهكذا يكون ابتداء الخلق والصفات التي خلق الناس عليها ، وابتداء التكليف ، وكل ما يفعله ابتداء ، هو من نوع التفضل الذي لا يصح أن يوصف بالوجوب [٢] ، الا أن ما فعله الله ابتداء من التكليف والخلق يصبح سببا لوجوب بعض الأفعال مثل الإقدار والألطاف والثواب والأعواض .

وهكذا لم يقبل القاضي رأي البغدادية بوجوب الأصلح على الله في كل أفعاله ، وميز بين ما هو من نوع التفضل وهو كل ما يفعله ابتداء كالخلق الاول والتكليف وبين ما هو من نوع الوجوب ، الذي يصح أن يوجد بعد أفعاله الابتدائية ويكون لازماً عنها ، ثم إن الأصلح على الله في هذا النوع لا يكون واجبا الا حين يتعلق بباب الدين ، كالاعواض على الآلام والألطاف والأرزاق وغيرها ، ولاتقاس عليها مصالح الدنيا ، لأن السبب الذي لأجله وجب على الله اللطف في باب الدين أن المنع فيه بمنزلة المنع من التمكين ، وهذا مناقض لأصل التكليف ، بينما لا يلزم هذا في أمور الدنيا ، وإن كان له أن يتفضل به على عباده إن شاء .

وقد هاجم القاضي فكرة بشر بن المعتمر القائلة بأن عند الله ألطافا لو فعلها بالكافر لآمن ، إلا أنه لم يفعل لأنه أزاح علته ومكنه ، وأنكر احتجاجه بأدلة سمعية على ذلك ، كقوله تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى »« ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا » « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها» وفسر كلام القرآن بما لا

---

(١) المغني ١٤ : ٢٣ .

(٢) المرجع السابق .

يتعارض مع نظريته ، وبين أن قصده تعالى أن يفهم عباده أنه لو أراد أن يضطرهم ويلجئهم الى الايمان لفعل ذلك ، الا أن حكمته اقتضت أن التكليف متلازم مع اختيارهم وفعلهم ، بالاضافة الى الطافه بهم .

والحق أن التزام البغدادية بقول الأصلح على الله أو قعهم بالتزامات أخرى ، منها : أن تكون النوافل كالفرائض من حيث الوجوب ما دامت تؤدي الى الثواب ، وأن يكون العقاب أصلح من العفو ، وأن يكون التكليف واجبا لأنه هو الأصلح ؛ وإذا قيل لهم ان التكليف أصلح حقا ولكن لمن عُلم أنه سيؤمن وينتفع بمنافع التكليف فكيف يكون ذلك صلاحا لمن علم أنه سيكفر ، والحق أن جوابهم بأن وجوب تكليف الأخير لأن فيه صلاحا لغيره غير مقنع ، ويلزم على قولهم هذا أن يكون تكليف الله للعباد بالفعل عبثاً وقبحاً ، لأنه إذا كان الأصلح واجبا يكون ما يفعله الله من الثواب واجباً يجب عليه لكونه أصلح ، وما دام يستطيع أن يفعله بالعباد دون تكليف ومشقة فلم لا يفعله على هذا النحو ، إن معظم هذه الالتزامات تخلص منها القاضي ومعتزلة البصرة حين قرروا أن في أفعاله تعالى ما يجب ، وفيها ما يكون تفضلا منه .

موقف الأشاعرة والماتريدية من الصلاح والأصلح : ذكرنا أن المذاهب الاسلامية غير المعتزلة هاجمت هذه النظرية لأنها تقوم على أصل تنكره ، وهو الايجاب على الله ، وقد تعرض المعتزلة عموما لهجوم شديد ، إلا أن أكثر ما وجه اليهم من نقد ينطبق في الأصل على معتزلة بغداد ، وكثيراً ما نلحظ التقاء معتزلة البصرة والمذاهب الأخرى في الانتقادات التي توجه الى البغداديين .

ويمكن أن تلخص انتقادات الأشاعرة والماتريدية على فكرة الأصلح بما يلي :

١ — قال الماتريدية : إنه لا يصح قياس الغائب على الشاهد ، وإذا صح أن

ترك الأصلح في الشاهد بخل فإنه لا يجوز أن يكون كذلك في الله تعالى (١) لأنه يختلف كليا عن العباد .

٢ — ونقد الجويني الفكرة من وجهين : أولهما عن طريق إنكار أن يتقرر وجوب أو قبح أو حسن الفعل بطريق العقل لا على الله ولا على غيره ، وثانيهما بأن يقبل فكرة الوجوب على الله ثم يناقشهم في التناقضات التي تؤدي اليها ، ولم يخرج الجويني في هذه الالزامات كثيراً عما وجهه القاضي إلى البغدادية (٢) .

٣ — وسلك الشهرستاني مسلك القاضي والجويني ، وزاد بأن وجه انتقادا إلى أصل فكرة الصلاح ، فتساءل ما هو الفرق بين الصلاح والأصلح ، هل هو نفع الغير ، وإذا كان الأمر كذلك فلم كلف الله بني آدم دون غيرهم ، وهل تكون حكمة الله في خلق السموات والأرض أن يعرف أن التذاذ المكلف بثمرات عمله أكثر من التذاذه بفضل يناله من غير عمل ، وأضاف الشهرستاني : « اذا تفحصنا الاغراض على أصل المعتزلة لوجدنا أن الغرض من خلق العالم هو الاستدلال ، وأن الغرض من الاستدلال حصول المعرفة ، ومن ثم وجوب الثواب ، ومن ثم حصول التفرقة بين لذتي المقابلة : استحقاق الثواب ، والعطية (التفضل دون استحقاق) فهل يصح أن يكون غرض الاغراض من خلق العالم هو هذه التفرقة » .

إننا لا ننكر صحة الانتقادات التي وجهها الشهرستاني إلى أصل وجوب التكليف ، إلا أن استنتاجه الذي خلص اليه ليس حقيقة ، لأن الذين أثبتوا التكليف تفضلاً ، وميزوا بين نعمة الثواب ، كاستحقاق على الفعل ، وبين التفضل من الله على عباده دون فعل منهم ، لم يقصدوا إلا إلى التمييز بين أمر يوجبه الله على نفسه لتعلق حق الغير به ، وبين أمر آخر لا يجب عليه لأنه لا تعلق

(١) النسفية ١٣٧ .

(٢) الارشاد للجويني ٢٨٩ — ٣٠٠ .

لحق من حقوق الغير به ، وكان قصدهم من ذلك أن يثبتوا ما يترتب على القول بالتكليف وحرية العبد في اختيار فعله وقدرته عليه من استحقاق، نتيجة لما استجابوا له من تكليف ، اذ لا يصح أن يتساوى المطيع بالعاصي[٣].

وبصرف النظر عن الآراء المتطرفة التي قال بها بعض المعتزلة والتي رد عليها القاضي ، فإن نظرية الصلاح تبدو معقولة لتفسير فعل الله بما لا يخالف نظرية التكليف :

• • •

الفصل الرابع

موضوع التكليف أو ما يتناوله التكليف

المبحث الأول

تمهيد فيما يتناوله التكليف

عرضنا في الفصول السابقة لحقيقة التكليف[١]، وصفة المكلِّف والمكلَّف ، وكان لا بد من أن نخصص فصلا [نبين فيه موضوع التكليف أو ما يتناوله التكليف من علوم وأفعال . فما دمنا أثبتنا مكلِّفا ومكلَّفا فقد وجب تحديد العلاقة بينهما ، هذه العلاقة هي التي تشكل موضوع التكليف الذي نوضحه في هذا الفصل .

١ ـ وقد سبق أن ذكرنا أن التكليف في رأي المعتزلة ضربان: عقلي وشرعي ، ويرى القاضي وجوب تقدم التكليف العقلي على التكليف الشرعي ، لأن الشرع يعتمد على العقل ، ولأن النظر هو الطريق المؤدي الى معرفة الله وعدله وتوحيده ، حيث نعلم بعده صحة التكاليف الشرعية ، كما يترتب علينا الواجب بفعلها .

غير أن هذا المبدأ لم يكن يلقي قبولا لدى عدد من مفكري الاسلام وبخاصة الأشاعرة منهم ، على اختلاف في المعارضة ، فإن منهم من رد هذا المبدأ رداً كاملا ، ومنهم من قبله مع شيء من التحفظ .

ومن الذين رفضوه الامام الجويني الذي أنكر أن يكون سبيل الوجوب على العبد أن ينظر بفعله فيخطر له ربا خلقه وبرأه وأسبغ عليه نعمه، وأنه ان شكر استحق

(١) انظر المغني ٢٠ : ٢٢٥ أ ، المحيط ١ : ٣ ، ٦ ، ٨ ، ١٠٢ ؛ الملاحمي الفائق ٨١ وما بعدها.

الثواب، وان أبى واستكبر استحق العقاب . وقال: إنه يجب الامساك عن القول بوجوب شيء على العباد إلا بعد أن ترد أوامره ونواهيه والا بعد العلم بأنها وردت « لأن العقول لا ترشد إلى درك واجب على العبد» ويرى الجويني أنه لولا ورود الشرع بالوعيد على من ترك ما امر به لما فهم العبد وجوبا عليه، والوعيد في نظره لا الخاطر هو الذي يستحث العقول على التفكير [١] .

وكان من أنصار هذا الرأي ابن خلدون، الذي يضيف الى ذلك: أن التكاليف الشرعية هي الطريق الى التوحيد وذلك لأن المطلوب فيها حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية [٢] .

ومع أن الرازي يقول بأكثر ما اتفق عليه الأشاعرة، إلا أنه يقترب من المعتزلة في هذه المسألة، وقد ذكر في تفسيره لقوله تعالى « إياك نعبد » ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر، فما لم يثبت بالدليل أن لهذا العالم إلها واحدا قادرا على مقدورات لا نهاية لهـــا ، غنيا عن كل الحاجات وأنه أمر عباده ببعض الأشياء ونهاهم عن بعضها وأنه يجب على الخلائق طاعته والانقياد لتكاليفه فإنه لا يمكنه القيام بلوازم قوله تعالى إياك نعبد [٣] .

٢ — ولو أننا تعمقنا رأي المعتزلة كما عرضه القاضي على الأقل، لأمكننا أن نجد تفسيرا لقولهم بالتكليف العقلي لا يختلف في حقيقته عن تفسير من أنكر ذلك عليهم .

إن العقل غير مستقل في عمله عن فعل الله وإرادته، وإذا كان هناك تكليف عقلي قبل ورود الوحي يشمل أمور التوحيد والعدل جميعا ، فإن الله تعالى هو الذي خلق العقل أو العلوم الضرورية في الانسان ، وهو الذي يخلق الخواطر التي تبعثه على النظر والتفكير، وهو الذي ينصب الأدلة للمكلف، أو يجعله بحيث يكون قادرا أو

(١) العقيدة النظامية ٤٥

(٢) مقدمة ابن خلدون ٣ : ١٠٤

(٣) التفسير الكبير للرازي ١ : ٥٠

متمكناً من تحصيل العلم منها . وليس للمرء في الحقيقة الا فعل النظر نفسه ، ومن هنا كان جملة ما كلف المرء فعله أو تركه كقبح القبيح وحسن الحسن مركبا أصله في جملة العقول أي أصولها « وانما لا يكون في قوة العقول التنبيه على التفاصيل وتعيين ما تنطبق عليه القواعد والأصول ، ولذلك احتاج الامر الى نظر واستدلال وسمع لمعرفتها ».

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان هذا التفسير يؤكد لنا أن التكاليف كلها مطابقة للعقول، لأن ما يدخل تحت التكليف لا يخرج عن ثلاثة أنواع : فإما أنه واجب يلزم فعله ، أو أنه قبيح يجب تركه ، او حسن يندب إلى فعله ، وكل ذلك قد تقرر في أصول العقول ، وانما يحتاج الى النظر والبحث والداعي والمنبه لمعرفة أعيان هذه الأفعال التي هذه صفتها [١] .

٣ — ولو حاولنا تفصيل ما يتناوله التكليف كما عرضه القاضي لوجدنا أنه في الاساس يقوم على التعريض للثواب وهو جوهر التكاليف ، ويترتب على ذلك أن يكون المرء مكلفا بكل ما له مدخل في استحقاق الثواب من الأفعال والتروك ، أما فيما ليس من هذا الباب فان الانسان يكون مضطرا فيه .

وتوضيحا لذلك نستطيع أن نميز في تصرفات الانسان على أساس التكليف نوعين هما :

أ — ما يدخل تحت التكليف من الفعل وتركه .

ب — ما لا يدخل تحت التكليف .

أما ما يدخل تحت التكليف فإنه على نوعين ايضا : الفعل وعدم الفعل ، والفعل نوعان : علم وعمل .

وما يدخل تحت التكليف من العلوم ، يشمل الأمور التالية :

(١) المحيط ١ : ١٤٧ : ١٣

١ — أقل ما يجوز أن يكلف المكلف من تحصيل العلم به : اختلف شيوخ القاضي في هذا فقال ابو علي : لا يكلف الا معرفة الله بتوحيده ، واما معرفة عدله فلا يجب ، وقد بنى رأيه على أساس أن الواجب على المكلف شكر النعم وهذا يتم بمجرد معرفته تعالى . الا أن القاضي لا يقبل أن يكون هذا كافيا لوجوب شكر النعم ما لم يعرف الله عادلا ايضا .

وقال أبو هاشم : اقل ما يكلف المرء معرفته : الله بعدله وتوحيده ومعرفة استحقاق الثواب وسبب اضافته معرفته استحقاق الثواب ، ان هذه المعرفة تساعده على فعل الطاعة واجتناب المعصية . وقد أيد القاضي رأي أبي هاشم وأضاف اليه تمكين العبد من القيام بهذا اللطف الذي هو معرفته استحقاق الثواب والعقاب . والحقيقة أنه لا حاجة الى هذه الاضافة لأنها متضمنة في التمكين بصورة عامة .

٢ — ما استقر عليه التكليف اي علوم التكليف مكتملة : وقد تناولها القاضي في أربعة أقسام هي ١ — العلم بالمكلف الحكيم وتوحيده ٢ — العلم بعدله وحكمته وانما وجب هذان العلمان لوجوب العلم بالثواب والعقاب ٣ — العلـــم بالثواب والعقاب ووجوبه لكونه لطفا ومساعدا فيما يكلف المرء به ، ٤ — العلم بالأفعال التي كلفها المرء وصفاتها فعلا او تركا ، لأنها هي المطلوب بالتكليف .

إن هذه الأقسام الأربعة من العلوم تتعلق ببعضها بترتيب خاص على الوجه التالي : العلم بالثواب والعقـــاب يتأخر عن العلم بالتوحيد والعدل ، لأنه يعتمد على العلم بالمثيب والمعاقب وهو الله ، ويتفرع على علمنا بكونه قادرا يستطيع أن يوصل الثواب والعقاب الى المستحق وكونه عالما لأن العلم باستحقاق كل مكلف ضروري لايجاده ، وكونه حيا حتى نعلم انه غني عن ترك الثواب والعقاب وكونه سميعا بصيرا والا جازت عليه الآفات فمنعت قدرته وجوزت العجز عليه وجاز عليه الحدوث لأن القديم لا يصح منه العجز ، ثم يتفرع على كونه موجودا ، وهذا ضروري لمعرفته قديما ، وانما يحتاج الى معرفة كونه تعالى قديما ليثبت أنه عالم بذاته قادر لذاته ، أما كونه مدركا فلا يعلم مفردا لأنه متعلق بكونه حيا ، واما الصفة الذاتية أو الأخص التي يقول بها القاضي جريا على سنة أبي هاشم فلا دخل لهـــا

باستحقاق الثواب والعقاب ، ولذلك فإنه لا ضرورة لمعرفتها في علوم العدل ، ولا بد من معرفة صفات النفي لمنع مشابهته تعالى للمحدثات ، والا جاز العجز والحاجة عليـــه .

ويترتب العدل على معرفته تعالى ، وهو ضروري قبل العلم باستحقاق الثواب والعقاب ، وذلك لأننا لا نعلم صحة اثابته والعقوبة منه الا إذا علمنا أنه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب واذا صح أن العلم بالثواب والعقاب يعتمد على ما قلنا فانه يجب العلم به ، لأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، والواجب الأساسي هنا هو دفع الضرر عن النفس .

أما عن الأفعال ، فإنها على ضربين : منها ما يعلم ضرورة في كمال العقل سواء كان الفعل واجبا كشكر المنعم ورد الوديعة وقضاء الدين ، أو كان غير ذلك كالظلم والعبث والكذب ، ومنها ما يعرف دلالة نحو معرفة الله وغيرها ، وأحكام العبادات والواجبات الشرعية ، وهنا لا فرق بين العقلي والشرعي ، اذ أن الشرعي كله لا يعرف إلا استدلالا . ويجب أن نلاحظ أن العلم الضروري غير مقصود بذاته لأنه غير مقـــدور للعبد ، وما كان كذلك فلا تكليف عليه فيه وانما هو مقدمة لما هو مكلف به وهو العلم الاستدلالي ، وهكذا فالعلم الضروري أساس كل من العلوم الاستدلالية العقلية والشرعية . وهو من خلق الله في الانسان .

أما طريق المكلف لتحصيل ما يلزم من هذه العلوم فانه النظر والاستدلال المعتمد على العلوم الضرورية والأدلة ، أي لا بد من اجتماع العلم الضروري مع النظر فيها جميعا ويمكن أن نوضح ذلك في المواضيع التالية :

أ — العلوم المتقدمة بالله وصفاته وعدله وثوابه وعقابه لأهل معصيته : رأ القاضي أن الله يعرف جملة بالضرورة ، وهذا يستوي الناس فيه جميعا لأ يعتمد على الفعل الضروري ، وإنما الخلاف في التفصيل ؟ هل الله علة موج أو هو طبع أو جسم أو نور ، وهذا هو الذي يكون بالنظر ، فكل منا يد ضرورة أن هناك مؤثراً أو محدثا للمحدثات وإنما الخلاف في حقيقة هذا المؤثر

وانما كان العلم بالجملة بالضرورة لأنها من شرائط التكليف ككمال العقل ، وفي هذا الرأي يخالف القاضي كثيرين من المعتزلة .

ب — العلم بالنظر وتمييزه عما سواه ، وما يجب منه وما لا يجب ، والنظر في الأساس انما يعلم وجوده بالتمييز بالوجدان النفسي ،كعلمنا بكون الشيء مشهيا او نافرا أي بعلم ضروري .

ج — الطريق إلى وجوب الواجب من النظر : لماذا تجب عليه الواجبات عقلا القاضي يرى أن الذي يجب من المكلف هو ما يؤمن به زوال الخوف عن النفس ، أما ما كان على غير هذا الوصف ، فإما أن يكون مباحا كالنظر في مصالح الدنيا او أن يكون مندوبا وهو ما يكون طريقا إلى علم مندوب ، أو أن يكون قبيحا. أما الخوف المطلوب زواله بالنظر فهو الظن لزوال منفعة أو حصول مضرة ، كظنه أنه اذا لم يشكر الله اصابته سيئة ، وأسباب هذا الخوف ثلاثة : فقد تكون من المكلف نفسه ، كأن يفكر في أحواله فيعرف أن له ربا فيشكر نعمته أو يقرأ في كتاب فيتذكر . وقد تكون أسباب هذا الخوف من الله عن طريق الخاطر عند انعدام الأسباب الاخرى ، كما وقد تكون من غير الله وغير المكلف نفسه كدعوة الدعاة والوعاظ ، ويبدو اشتراك العلم الضروري هنا عن طريق الخاطر الذي هو من خلق الله في المكلف .

ما يدخل تحت التكليف من أفعال : ان وجوب هذه الأفعال إما أن يكون عن طريق العلم الضروري كرد الوديعة ، أو بطريق الدلالة العقلية كمعرفة الله أو بطريق الشرع ، وهذه الواجبات الأخيرة ظاهرة كالصلاة والصيام والحج والزكاة ... وغيرها مما يدرس في أبواب الفقه .

وانما يترتب العمل على العلم دائما .

ما يدخل تحت التكليف بأن لا يفعل : وجود هذا النوع انما يكون لوجه هو القبح ،وهذا الوجه إما أنه عقلي يعرف ضرورة أو دلالة ، او أنه شرعي يعلم بوجود نهي شرعي ويظهر بالاجتهاد والدلالة ، وقد يعرف بالضرورة ، وطريقة

الادلة الشرعية تشكل موضوع أصول الفقه ، مما أشرنا اليه في الفصل الأول من الكتاب .

ما لا يدخل تحت التكليف : كل ما مر هو ما يدخل تحت تكليف المكلف ، وأما ما لا يدخل تحت التكليف فهو المباحات ، وسبب كونها غير داخلة في التكليف أنه لا يرجح فعلها على تركها ، وقد كنا ذكرنا أن الفعل يجب فعله عندما يكون له مدخل في استحقاق المدح والتعظيم ، ويجب تركه عندما يكون له مدخل في استحقاق الذم والاستخفاف (١) .

٤ — قلنا ان جملة ما يكلفه المرء لا يخرج عن أن يكون علما أو عملا ، فالعلم هو لفعال القلوب كالنظر والعلم والظن والارادة والكراهية والندم ، والعمل افعال الجوارح كالأكوان (٢) والكلام وغير ذلك فما هي الصلة بين العلم والعمل ؟ أن العلم في حقيقته عمل ولو أنه من أفعال القلوب ، الا ان أحدهما يحتاج إلى الجوارح بينما لا يحتاج النوع الآخر اليها .

ومع أن حقيقة العلم والعمل واحدة الا أنه يمكن التمييز بينهما من الوجوه التالية :

١ — العمل يفتقر إلى العلم ، وذلك لوجهين : أولهما معرفة الفعل الذي كلفناه ، وثانيهما : معرفة الوجه الذي كلفنا ايقاعه عليه ، أما العلم فانه قد يستقل بنفسه فقد يحصل العلم فيما يمتنع فيه العمل نحو العلم بالله وصفاته ، ثم قد يحصل العلم للجميع ، وينفرد بالعمل به واحد ، كالزكاة التي يعرفها الغني والفقير ، ولا يفعلها الا الغني .

٢ — ومن الفروق بين العلم والعمل اننا نكلف بتحصيل جميع الأعمال الواجبة علينا ، وذلك لأن أفعالنا كلها منا وتتم بآلات الجسم واستعداداته ، أما العلوم فليست كلها منا ، فبعضها يخلقه الله فينا ضرورة وهذا لا تكليف

(١) الفائق ، الملاحمي ٨٢/أ .
(٢) الاكوان يعني بها عادة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

علينا به وبعضها يتم بالتحصيل والفعل من المكلف أي بالاكتساب ، وان صح أن يضاف العلم كله الينا على سبيل المجاز (١) .

٥ ــ لاحظنا أن التكليف عند القاضي قد يكون عقليا وقد يكون سمعياأو شرعيا فما هو المميز لكلا النوعين، أو ما هو الذي نكلفه عقلا أو نكلفه بالسمع، لقد حدد القاضي ذلك بالنص فقال « ان ما لا يصح أن يعلم الامن جهة العقل هو الذي مع الجهل به لا يصح أن يعلم كونه جل وعز حكيما لا يختار فعل القبيح أو لا يسلم هذا الحال معه ، فما هذه حاله لا يصح أن يعلم الا بالعقل ــ بالتكليف العقلي ــ فأما ما يصح هذا العلم مع الجهل به فليس يمتنع أن يعلم من جهة السمع ــ بالتكليف السمعي » (٢) ، ومن أجل هذا الاختلاف كانت الحاجة إلى النبي ، ولولا انفصال التكليف العقلي عن السمعي لما احتجنا إلى النبوة . وعلى ذلك فان من لم تبلغه الدعوة يكون معذورا فيما يتعلق بالواجبات الشرعية دون العقلية (٣) .

والحق أنه كان يجب أن يضاف هنا فصل من الفقه حتى يكتمل معنى التكليف الشرعي بعد معرفتنا للتكليف العقلي ، وقد أدرج القاضي هذا الفصل فعلا في المحيط (٤) والمغني (٥) .

الا أن موضوع هذه الرسالة لا يسمح باثبات موضوع التكليف الفقهي هنا ولذلك اكتفينا بالاشارة إليه. إن بحوث علم الكلام بموجب الاصول الخمسة للمعتزلة تنقسم على أساس التفرقة بين التكليف العقلي والسمعي على النحو التالي : أما التوحيد والعدل فلا يصح معرفتهما الا بالعقل، وأما الأمر بالمعروف والنهي عن

---

(١) المحيط ١ : ٣
(٢) المغني ١ : ٣٥
(٣) المحيط ٥ : ١٢٥ أ
(٤) المحيط ٥ : ١٧٧ أ
(٥) المغني الجزء ١٧ كله

المنكر والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد فانها تعرف بالسمع والشرع . ومعرفة التوحيد والعدل تسبق المعرفة بالاصول الثلاثة الاخرى .

٦ ــ وقبل أن نختم حديثنا عما يتناوله التكليف ، لا بد من أن نعرض لمسألة هامة وهي هل يتفق المكلفون جميعا فيما يكلفون به ، ام أنه يجوز اختلافهم ؟

يمكن لنا دراسة هذه المسألة من زاويتي التكليف العقلي والشرعي .

أما في العقليات فإنه يجوز أن يختلف المكلفون أو يتفقوا، والأساس في هذا اتفاق الأسباب أو اختلافها ، وما يتفق فيه المكلفون لاتفاقهم في سببه يبدو في الأفعال والتروك ، مثال الأفعال المعارف التي تتصل بالله وعدله وما يستحق من جهة الثواب والعقاب وشكر النعم ، ومثال الكف والترك الامتناع عن القبائح العقلية نحو الظلم والكذب ، وهذا سائغ في جميع المكلفين ، فما من أحد الا ومتى عرف استحقاق الثواب والعقاب حصل له الداعي والصارف للفعل .

ولكن قد تصادفنا مشكلة ! فلـــو حصل أن أحدا اجتنب القبيح وفعل الحسن دون أن يعرف الله واستحقاق الثواب ، فهلا يحسن تكليفه بالعقليات والمعارف، إن أجبنا بأنه لا يكلف العلم بالله سمعا وأنه يدخل الجنة بمعرفته العقلية المجردة فقد دخلها من لا يعرف استحقاق الثواب ، وان أجبنا بوجوب تكليفه ذلك فما وجه حسنه ؟ وقد أجاب القاضي على ذلك بأنه لولا ورود السمع بأن من هذا حاله لا يدخل الجنة مثابا لأجزناه .

إلا إنه يمكن الاجابة على هذا التساؤل من وجه آخر ، وهو أن من حاله ما وصفنا فداعيه إلى التفكير أقوى وأشد من غيره من الناس ، ولا بد من أن يصل في تفكيره إلى معرفة استحقاق الثواب والعقاب ، وأنه لا يكون الا نتيجة لتوافق فعله مع تكليف الله ، هذا مع العلم بأن اللطف الالهي يفعل بالمكلفين على أبلغ الوجوه ، ومثل هذا المكلف لا بد أن يناله من اللطف ما يؤدي به إلى معرفة ما ذكرناه .

أما اختلاف المكلفين في العقليات لافتراقهم في سببه، فذلك مثل رد الوديعة وقضاء الدين، إذ ليس من الضروري أن يكون كل مكلف مستودعا لديه أو مدينا

حتى يحق عليه رد الامانة ودفع الدين . هذا فيما يتعلق بحقوق الغير . أما ما يرجع إلى المكلف نحو دفع الضرر فقد يدفع اليه بعضهم دون بعض وانما يجب على المكلف ذلك اذا لم يبلغ به حد الالجاء .

وأما في الشرعيات أو السمعيات . فالاصل فيها أنها تقوم على المصلحة والمفسدة ومصالح العباد لا تختلف في الشرع إلى أن ينقطع التكليف عنهم ، فكل ما يتفقون في سبيله فهم مكلفون به على السواء ، وذلك كالطهارة والصلاة والصوم ، اذ أننا جميعا مكلفون بها اذا توفرت شرائط التكليف ، وإن صح أن تحدث اختلافات جزئية ، كما في السفر والحيض ، إذ يختلف التكليف فيهما ، وما اختلف المكلفون في سببه اختلفوا في وجوبه عليهم ، نحو الزكاة والحج ، لأن سبب الزكاة امتلاك النصاب وسبب الحج الاستطاعة عليه وهذان لا يتوافران عند المكلفين جميعا .

إن تكليف الانسان يكون في الافعال والعلوم ، وقد وضح لنا مما سبق أن الانسان لا يصح أن يكلف بما ليس في مقدوره من علم أو عمل . وتحقيقا لهذا المبدأ ذكرنا أن العلوم الضرورية مما لا يصح أن يكلف الانسان به لأنه لا يقدر عليها فهي من خلق الله فيه ، بينما يصح تكليفه بالنظر والاستدلال لقدرة الانسان عليه بعد أن خلق الله له كمال العقل والأمر نفسه ينطبق على أفعال الجوارح ، ومن هنا لم يصح تكليف الانسان بعبادات تصل درجة المشقة فيها إلى حد الاستحالة ، ولم يصح أيضا أن يكلف الحركات الاضطرارية لانتفاء قدرة الانسان عليها .

ولما كنا قد تعرضنا للعلوم المختلفة أثناء حديثنا عن الاعلام ، ثم عن علوم العدل والتوحيد ، وبينا أن معظم علوم العدل والتوحيد لا يكون الا بطريق النظر والاستدلال ، أي أنها من مجال تكليفنا ، ولما كان العلم نفسه نوعا من الفعل كما ذكرنا ، فإننا سنعرض في هذا الفصل للفعل نفسه سواء كان علما في القلب أو عملا بالجوارح ، وسنعني ببيان معنى الفعل ، والوجوه التي يتحقق عليها ، ثم نعرض للحكم القيمي عليها ، وذلك في بحثين :

١ ــ الفعل والوجوه التي يتحقق عليها أو الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة .

٢ ــ الحكم القيمي على الأفعال أو التحسين والتقبيح .

البحث الثاني
الأفعال المباشرة والمتولدة

تعريف الفعل : عرف القاضي الفعل بأنه ما حدث من جهة من كان قادرا عليه ، وبعبارة أخرى هو « ما يحصل من قادر من الحوادث » [١] . ويلاحظ أن تعريف القاضي يشير إلى علاقة الفعل بالفاعل القادر عليه . ويقصد بهذا الرد على من يدعي أن الفعل قد يحدث بالقسمة بين فاعلين ، فيكون وجوده من فاعل وكسبه من فاعل آخر . كما أنه يريد أن يؤكد على كون الانسان منا قادرا على فعله ، وعلى رد قول من عرف الفاعل بأنه « من حل به الفعل » [٢] ، أن الفاعل هو الذي يوجد الفعل ، وقد انتقد ابن متويه ومانكديم شيشديو [٣] ، هذا التعريف بأنه يوهم أنه يجب أن يكون الفاعل قادرا في حال وقوع الفعل ، وهذا يخرج الافعال المتولدة من التعريف ، فالرامي قد يرمي ثم يموت قبل الاصابة ، ومع ذلك فإن الفعل ينسب إليه . وفضلا عليه تعريفا آخر هو « ما وجد وكان الغير قادرا عليه » والحق ان مثل هذا الوهم قد يكون حقيقيا إذا عرفنا الفعل بأنه ما حدث من قادر عليه » ، بينما يدخل القاضي في تعريفه « فعل » كان » وهي

(١) و(٢) شرح الاصول ، المحيط ١ : ٨١ المغني ٦/٢ : ٦٠٥ ، عمدة المسترشدين المحلي ٢ : ١٩٠ أ .

(٢) المحيط /: ٨١ ؛ شرح الاصول .

قد تفيد الماضي وقد تفيد الاستمرار . ومع ذلك فإن انتقاد هذا التعريف لفظي. لا يؤثر في حقيقة الفعل ونسبته إلى فاعله سواء كان هذا الفاعل هو الله او كان الانسان .

وقد ميز القاضي بين المحدَث وبين الفعل ، وذلك لأن المحدث يعلم محدثاً وان لم نعلم ان له محدِثا ، بينما لابد من معرفة فاعل الفعل حتى ننسبه له ؛ ولهذا عاب قاضي القضاة على الأشعري في نقض اللمع استدلاله على أن للعالم صانعاً بقوله : «قد ثبت أن العالم صنع فلابد له من صانع » وفضل أن يقول : «قد ثبت أن العالم محدث ، فلا بد له من محدث » لأن قولنا إن العالم « صنع » تضمن العلم بأنه له صانعا فكيف يصح الاستدلال عليه ، وهكذا فاذا ما علم الفعل فعلا يعلم أن له فاعلا ، ويجب الكلام في تعيين هذا الفاعل .

الوجوه التي تقع عليها الافعال : إن الانسان قادر وفاعل لتصرفاته الاختيارية جميعا ، إلا أنه لا يقدر على أجناس المقدورات كلها ، ومن هنا كان من الواجب أن نعلم الوجوه التي عليها يصح أن توجد أفعاله منه .

والأفعال من هذه الناحية لا تخرج عن ثلاثة أنواع :

١ ــ الافعال المباشرة

٢ ــ الافعال المتولدة

٣ ــ الاختراع

إن الأفعال المباشرة هي تلك التي نفعلها « ابتداء في محل القدرة من دون فعل سواه » ، ويقصد بكلمة ابتداء دون واسطة أو سبق من فعل آخر ، ويعني بمحل القدرة أن لا يتعدى الانسان الفاعل إلى غيره. فالارادة مثلا فعل مباشر لان الانسان يفعله ابتداء وفي محل قدرته .

أما الافعال المتولدة فإنها تلك التي تتولد عن فعل آخر ، أي انها لا تحصل

عن طريق مباشر بل تكون بواسطة فعل آخر يبدو كالسبب له (١) ، وذلك كاندفاع الحجر بعد إلقائه . فإلقاء الحجر هو فعل مباشر للانسان ، أما اندفاع الحجر فإنه متولد عن إلقائه ، ومثله حركة المفتاح في القفل ، فهو فعل يتم على مرحلتين أيضا ، الفعل الاول وهو المباشر ويتمثل بحركة اليد التي تدير المفتاح ، أما الفعل الثاني المتولد عن الأول فهو تحريك المفتاح للقفل .

إن الأفعال المتولدة من حيث محل القدرة على ضربين : أحدهما : كالمباشر في أنه يكون في محل القدرة أي لا يتعدى الانسان وإن كان غير مبتدأ، وذلك كالعلم الحاصل عن النظر فالنظر فعل مباشر والعلم متولد عنه ، وثانيهما : ما يتعدى الانسان أو محل القدرة إلى غيره ، وهذا يتولد عن الاعتماد وما ينتج عنه من حركات في غير أجسامنا ، وذلك كالكتابة التي تحصل من اعتماد اليد على الورقة وحركتها عليها، فاعتماد اليد هو الفعل المباشر ، وقد اعتمد على غير محل القدرة أي على غير الانسان القادر نفسه ، والكتابة تتولد عن الاعتماد والحركة ، وهي الفعل الثاني غير المباشر .

ويمكن أن نميز في الأفعال المتولدة من حيث أسبابها نوعين : فمن الأفعال المتولدة ما لا بد لوجودها من أن تجدد أسبابها حالا بعد حال ، كالكلام الذي يحصل من اعتماد اللسان على نواحي الفم ، إذ يجب أن يتجدد هذا الاعتماد الذي هو سبب الكلام ، ونحو النظر الذي يجب أن يتجدد ليستمر حصول العلم . ومنها ما لا يحتاج إلى ذلك ، بل يتولد البعض فيه عن البعض الآخر دون تجدد السبب ، كرمي السهم ، فالرامي قد حصل منه السبب وهو الاعتماد عند انفصال السهم عن الوتر ، ثم ينفذ السهم وتحصل الاصابة دون تجديد للسبب.

الأفعال من حيث صحة فعلها مباشرة أو بالتولد : تنقسم أفعالنا بالنسبة لما يصح فعله منها ابتداء أو توليداً إلى الأنواع التالية :

(١) السبب هنا عبارة عن الفعل أو الحادث أو الشيء المتوسط بين الفعل المباشر (علة) وبين الفعل المتولد (معلول) فالسبب وسيلة أو معلول متوسط .

١ ـــ ما لا يصح أن نفعله الا لسبب ، أي ما لا يكون إلا متولدا ، كالألم، لأنه لا يكون الا نتيجة لسبب هو الضرب أو غيره .

٢ ـــ ما يصح أن نفعله ابتداء أو بسبب توليدا ، وذلك كالاعتماد نفسه، والكون، أي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. وأنكر بعض المعتزلة أن تحدث الاعتمادات مباشرة وقالوا بل تحصل متولدة [١] .

٣ ـــ ما لا يصح أن نفعله الا مبتدأ ، أي دون سبب، وذلك لا يكون الا في أفعال القلوب ، كالارادة والكراهة والظن والنظر والاعتقاد .

أما الاختراع وهو الفعل المبتدأ أو المباشر في غير محل القدرة،أو الفعل الذي يتعدى الانسان ولا يكون بالاعتماد والسبب، فإنه لا يقع من الانسان، وإنما يختص به الله تعالى ، فالانسان قد يصح منه أن يفعل الفعل في محل القـــدرة دون اعتماد أو سبب،وذلك كالارادة والظن ، وقد يفعل الفعل في غير محل القدرة بالسبب أو الاعتماد ، أما أن يفعل في غير محل القدرة ودون سبب فإنه لا يجوز منه ، والذي دعا جمهور المعتزلة إلى هذا القول خشيتهم أن يؤدي إلى أن الانسان يقدر على خلق الاجسام ، وهذا في رأيهم مما يتميز به الله القـــادر لذاته ، بينما لا يقدر الانسان وهو قادر بالقدرة الا على نوع معين من الأعراض ، وهي أفعاله التي تترتب عليها مسئوليته .

هذا هو ملخص لمجموع آراء المعتزلة في الأفعال وأنواعها استقيناه من القاضي في كتبه المختلفة [٢] ولما كان الانسان لايقدر على الاختراع فقد اقتصرنا

(١) عمدة المسترشدين للمحلي ٢ : ٢٠٣ (ب) .

(٢) خصص القاضي لبحث التوليد الجزء التاسع من المغني . ولبحث الفعل عامة الجزء الثامن، وتعرض لهذا الموضوع في شرح الاصول ، وفي الجزء الثاني من المحيط . ولاستكمال دراسة هذا البحث يمكن الرجوع إلى المؤلفات التالية : من كتب المعتزلة : عمدة المسترشدين للمحلي ١ : ١٩٠ وما بعدها ، الفائق للملاحمي ٥٦ وما بعدها ، ومن كتب الفرق الاخرى أصول الدين للبغدادي ١٣٨ وما بعدها ، المقالات للأشعري ٢ : ٤٠٢ ، وما بعدها ، الفرق بين الفرق ١٤٣ وما بعدها ، والملل والنحل للشهرستاني ١ : ٦٤ وما بعدها، والتمهيد للباقلاني ٢٩٦ ،والمواقف ٨ : ١٥٩.ومن كتب المحدثين : جار الله ٩٤ ، النظام لأبي ريدة ١٠٩ ، ونشأة الفكر الفلسفي للنشار ٤٠٨ ، والمعتزلة لألبير نادر ١ : ٢١٠ — ٢١٢ .

على ذكر الافعال المباشرة والمتولدة لأنها وحدها التي يجوز أن تكون مناط التكليف

آراء المتكلمين حـــول الافعال المتولدة والمباشرة : تناول المتكلمون بحوث الافعال المباشرة والمتولدة من وجهة نظر تختلف عن الوجهة التي عرض لها ارسطو حين أشار إلى وجود مثل هذه الأفعال ، فقد كانت غاية مفكري الاسلام من توسعهم في بحث هذا الموضوع تفسير نتائج العمل الذي يصدر عن الانسان لأهمية ذلك في ترتيب المسئولية عليه ، فالذين ينسبون الفعل إلى الانسان لا يشكون أن الفعل المباشر من فعله،لأنه يصدر عن إرادته المباشرة ويتم بفعله بلا واسطة،فهل يصح أن ينسب للانسان تلك الأفعال المتولدة الذي يوهم ظاهرها بأنها ليست له ، وهل يحدث الفاعل فعلا في غيره أم أنه لا يحدث الفعل الا في نفسه فالألم المتولد عن الضرب أو الاصطدام بشيء جسمي ، واللذة التي تحدث عـــن الاكل ، والسهم الذي يرميه إنسان فيصيب به إنسانا آخر هل هذه الأفعال من عمل الانسان أم أنها من فعل الله ، أم هي لا من فعل الله ولا من عمل الانسان، وانما من عمل الطبيعة والقوانين التي تحكمها ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات تبدو ضرورية لتحديد مسئولية الانسان عن عمله ، ثم لترتيب الجزاء ثوابا أو عقابا بعد ذلك .

أما الأشاعرة ومن سلك مسلكهم ، والمجبرة بنوع خاص ، فإن هذه التساؤلات لاتهمهم كثيرا ، لأنهم أنكروا أن يكون الفعل المباشر نفسه من عمل الانسان ونسبوه له إما نسبة الكسب أو نسبة المحل كما سبق أن ذكرنا ، وكان من الطبيعي أن ينكروا نسبة الأفعـــال المتولدة للانسان ، بـــل لقد رفض الأشاعرة أن ينسبوا الأفعال المتولدة إلى الانسان نسبة الكسب ، وقالوا بأن الله ينفرد بخلق هذا النوع من الأفعال « ينفرد الله تعالى بخلقها وليست بكسب العباد » [١] .

وعبر البغدادي عن رأي الأشاعرة هذا بقوله « جميع مـــا تسميه القدرية متولدا من فعل الله عز وجل ، ولا يصح أن يكون الانسان فاعلا في غير محل

(١) التمهيد للباقلاني ٢٩٦

قدرته لأنه يجوز أن يمد الانسان وتر قوسه ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهابا ، وليس مكتسباً ، وانما يصح من الانسان اكتساب فعله في محل قدرته . وأجازوا أن يمد الانسان الوتر في السهم ، ويرسل يده ولا يذهب السهم ، وأجازوا أن يجمع الانسان بين النار والحلفاء فلا يحرقها » [١] وهكذا فإن جميع الأفعال المتولدة من فعل الله تعالى ، سواء كان ذلك في العباد أو كان في العوالم الاخرى .

وظاهر أن الأشاعرة ومن تابعهم نظروا إلى الموضوع من حيث القدرة الإلهية ، فخافوا أن يؤدي القول بأن التوليد من فعل الانسان إلى انتقاص هذه القدرة . بينما نظر المعتزلة إلى الموضوع من حيث مسئولية الانسان وصحة التكليف ووجوب العدل الالهي .

وهكذا فان هذا الفريق مـــن المسلمين : القائلين بقدرة الانسان على الفعل ويجعلون مسئوليته قائمة على هذا الأساس ، ويقولون بشيء من تلازم الأسباب والمسببات أو العالل ، لم يستطيعوا أن يتقبلوا مثل هذا الموقف الذي ينتقص من قاعدتهم الأولى في عدالة الله . إلا أنهم لم يستطيعوا من ناحية أخرى إطلاق القول بأن المتولدات من أفعال الانسان ، لأن فيها ما يشكل فهمه على هـــذا الأساس ، كما يلاحظ ذلك من الألوان والأطعمة والادراكات ، وقد جعلهم هذا يختلفون في النظر إلى الأفعال المتولدة ، فمن قائل بهذه النظرية على أوسع مدى كما هو حال بشر بن المعتمر ، ومن قائل بها في أضيق الحدود كما فعل ثمامة والجاحظ ، أما جمهرتهم فقد قبلت بالنظرية في حدود معينة متوسطة .

ويظهر أن نظرية التوليد بدأت في أوائل القرن الثالث الهجري على يد أبي الهذيل وبشر بن المعتمر والجاحظ [٢] ، ونستطيع أن نلخص موقف المعتزلة من هذه النظرية على النحو التالي :

---

(١) أصول الدين للبغدادي ١٣٨

(٢) انظر بالاضافة إلى المراجع السابقة ابن العربي في العواصم من القواصم ٣٠ ب .

١ ــ أجمع المعتزلة على أن الارادة لا تقع متولدة ، لأنها لا تكون إلا مباشرة ولا يتصور فيها التوليد .

٢ ــ أما بشر بن المعتمر ، فقد أخذ بها على نطاق واسع ، وأجاز التوليد في كل أفعال الانسان كالفكر والنظر والألوان وأنواع الادراكات من الروائح والطعوم والاحساسات المختلفة ... ويظهر أن بشرا كان متأثرا في قوله هـــذا بالفلاسفة الطبيعيين من اليونان ، وقد أشار الشهرستاني إلى ذلك بقوله : « انهم لا يميزون بين المتولد والمباشر من حيث قدرة الانسان عليه ، فكل ما حدث عن الأسباب الواقعة منا سواء كان ذلك فينا أو في غيرنا فإنه من فعلنا» .

٣ ــ وأما ثمامة ومعمر ، فقد أنكرا أن يفعل الانسان الارادة على حد قول الشهرستاني ، وأضاف الأشعري والقاضي أن ثمامة قبل التوليد في العلم والنظر بالاضافة إلى الارادة والكراهة ، واعتبر ما سوى ذلك فعلا لا فاعل له ، وهذا أسلوب في التخلص يدل على حيرة شديدة ، كان من نتيجته أن أنكر نسبة مثل هذا النوع من الأفعال إلى الله أو الانسان . وقد عبر الشهرستاني عن حيرة ثمامة هذه بقوله : «إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها ، حتى يلزم أن يضيف القتل إلى ميت ، مثل ما اذا فعل السبب ومات ، ولم يمكنه اضافتها إلى الله ، لأنه يؤدي إلى فعل القبيح » .

٤ ــ وإلى مثل ذلك ذهب الجاحظ ، لأن الانسان عنده لا يفعل إلا الارادة ، وكل ما سوى ذلك فهو للانسان بطبعه لا بإرادته ، فالمتولدات عند الجاحظ لا تنسب إلى الانسان لأنه لم يفعلها بإرادته ، وإنما حصلت بطبعه المفطور عليه من الله .

٥ ــ وقال النظام : إن الانسان لا يفعل إلا الحركة ، لأنه لم يصح عنده من الأعراض غيرها ، ولا يستطيع الانسان أن يفعل الحركة في غيره ، وأما ما جاوز نفسه فما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما طبع عليه الأشياء الطبيعية ، وهكذا فصل النظام بين فعل الانسان وهو الارادة والحركة ، وفعل الله في الطبيعة بما خلق فيها من طبائع .

٦ – أما أبو الهذيل فإنه لم يبعد كثيرا عن بشر في إجازة التوليد في أفعال الانسان على مدى واسع ، الا أنه ميز بين ما يفعله الانسان ويعرف كيفيته ، كالألم الحاصل من الضرب ، ونزول الحجر بعد رميه ، فإنه ينسب للانسان قطعا ، وبين ما لا يعرف كيفيته ، كالألوان والطعوم وباقي الادراكات ، ومايحدث في غيره من فعله فإنه من فعل الله ، وإلى مثل ذلك القول ذهب قاضي القضاة .

وهكذا فإن آراء المعتزلة بغض النظر عن التوسع في تطبيقهم للتوليد أو التضييق فيه لا تخرج عن ثلاثة :

١ – فمنهم من جعلها أفعالا لا محدث لها

٢ – ومنهم من نسبها إلى طبع الانسان ، أو إلى طبيعة الأشياء ، أو فعل الله بإيجاب الخلق .

٣ – ومنهم من نسبها إلى الانسان نفسه لأنه يختار بإرادته الفعل الأول منها ، ومن ثم تكون هذه الارادة سببا في حصول الفعل المؤكد ، فكأن الارادة انصرفت إلى الفعلين . والقاضي من مؤيدي هذا الرأي .

رد القاضي على ثمامة لقوله إن المتولدات أفعال لا فاعل لها بما يلي : الحق أن قول ثمامة بوجود أفعال لا فاعل لها أمر غريب ، ولعله كان يقصد من نفيه نسبة الأفعال المتولدة إلى الله أو الانسان أن ينسبها إلى فعل الطبيعة أو الطبع ، الا أنه لم يصرح بذلك كما صرح به الجاحظ والنظام ، وإذا ناقشه القاضي فإنما يناقشه على ظاهر كلامه وهو إثبات المتولدات لا فاعل لها .

وكان رأي ثمامة في الواقع نتيجة لحيرة وقلق شديدين ، فقــد لاحظ أن في الأفعال ما يحصل نتيجة بعد موت الفاعل ، فاستنكر أن تنسب إلى هذا الفاعل وأن يستحق عليها الذم والعقاب . فشبه ثمامة إذن ترجع إلى اثنتين رئيسيتين :

١ – ان القول بأن الاصـــابة بعد وجود الرمي فعل الرامي يؤدي إلى أن يكون الفاعل فاعلا وهو ميت ، أو يكون فاعلا بعد عجزه وذهاب القدرة عنه . ويتلخص

رد القاضي عليه بأن يفصل بين حقيقة الفاعل وتعلقه بفعله ، وبين النتيجة الحاصلة ، فحقيقة الفاعل لا تعني أكثر من الذي وجد الفعل منه لا من سواه . ووجود الفعل منه لا يحتاج إلى أكثر من وجود الارادة والقدرة وتحقق الدواعي فيه إلى القيام بهذا الفعل ، فاذا كان الأمر كذلك فانه سينسب إليه لا محالة .

٢ – ظن ثمامة بأنه يترتب على القول بالتولد أن يستحق الواحد منا الذم والعقاب بعد موته ، ولم يستحقها في حياته ، لأنه مات قبل أن يصل الفعل إلى نتيجته ، وهذا لا يجوز ، لأن الموت يقطع التكليف ، فإما أن يموت الانسان وهو من أهل الولاية لله أو يموت وهو من أهل العداوة له ، والمعلوم ان الانسان قد يرمي ثم يموت ، وتقع الاصابة بالرمي بعد موته . وجواب القاضي هنا لا يختلف بشيء عما كان رد به أبو هاشم على ثمامة ، ويمكن تلخيص هذا الرد على النحو التالي :

إن استحقاق الذم والعقاب على الانسان يكون على النتيجة في الحال الذي وقع منه السبب الذي يؤدي اليها ، وهكذا فانه لا يخرج من الدنيا الا وهو مستحق للذم والعقاب ، إذ أنه فعل الفعل الاول الذي سيؤدي إلى الفعل المتولد لا محالة ، ولا يكون استحقاق العقوبة قد ترتب عليه بعد موته . وقد يرد سؤال على هذه الاجابة وهو : ماذا يكون الأمر لو منع مانع من حصول النتيجة بالسبب الذي فعله الانسان قبل موته ؟ كأن يرمي الانسان آخر بسهمه فيحول جسم ما دون إصابة من أراد قتله . فكيف يترتب الذم ولم يحصل ما يقتضيه . من رأي القاضي أنه لا يستحق الذم في هذه الحالة ، لأنه اذا استحقه في حال وقوع السبب فلأنه في حكم الواقع ، أما ولم يثبت وقوعه لوجود المانع فلا يستحق عليه الذم .

ردّ القاضي على النظام والجاحظ لقولهما : إن المتولدات تقع بطبع الانسان أو بالطبيعة .

ذهب الجاحظ كما سبق أن أشرنا إلى أن أفعال الانسان سوى الارادة تحصل منه طباعا ، بمعنى أنه إذا بعث الانسان داع إلى فعل من الأفعال وأراد هو هذا الفعل فأنه يقع بالطبع الانساني الذي ركب على ذلك ، وهكذا لا يقع من المكلف

اختيار الارادة دون ما عداها من الحركات ، وهذا وحده في رأي الجاحظ كاف لترتيب المسؤلية واستحقاق ثمرات التكليف .

وقد رد القاضي على نظرية الجاحظ في الطباع في أكثر من موضع لأنه طبقها على أفعال الانسان جميعا بما فيها أفعال القلوب من علوم واعتقادات وغيرهما . وسبق أن عرضنا لبعض هذا الموضوع حين ذكرنا رد القاضي على قول الجاحظ بأن المعارف ضرورية . ويمكن أن نلخص هذا الرد في النقاط التالية :

١ ــ حال المتولدات لا يختلف عــن حال الافعال المباشرة ، لأن الفعل المتولد يقع عند حصول السبب وزوال الموانع ، والفعل المباشر يحصل عند تكامل البواعث إلى الفعل ، واذا ما حصلت هذه البواعث أو الدواعي كان لا بد من وجود الارادة ، وإذا وجدت الارادة فقد أصبحت سببا للفعلين ، فهي سبب مباشر للفعل المبتدأ، وسبب بالواسطة للفعل المتولد، فأين هو الفرق بينهما وكلاهما يحصل من الفاعل؟ وكيف يحصل التولد بالطبع والارادة باختيار الفاعل مع ان الحالة فيهما سواء .

٢ ــ إن تعليل الجاحظ للمتولد بالطبع يوجب أن يضاف الفعل إلى المحل الذي حصل فيه الفعل لا إلينا، فيسمى المحل فاعلا ويستحق الذم والمدح، وهذا محال .

٣ ــ إذا كان الانسان يفعل هذه المتولدات طباعا عند الارادة فما هي الحاجة إلى وجود القدرة ؟ إن مثل هذا القول يُجَوّز أن يقع الفعل دون القدرة عليه .

٤ ــ ما دام الفعل يقع حتما بطبع الانسان إذا وجدت الارادة والدواعي إليه ، فإنه يجوز أن يوجد داع وإرادة أخرى معارضة للارادة الاولى والداعي الاول فيقع الفعل أيضا ، وهكذا يجتمع فعلان متناقضان في وقت واحد ، وأهم ما في هذا في الواقع أنه نفي للاختيار الانساني، ولو أنه أثبت الارادة ظاهرا .

فقد أريد فعلا ، لكنني قبل التنفيذ امتنع عنه أو يقف حائل دون تنفيذه . فلو أن الفعل يقع مني بالطبع لما صح لي ذلك ، لأن الأمر لا يتعلق بي آنذاك ، وهذا نفي لمبدأ حرية الارادة الذي يقوم عليه الفكر الاعتزالي .

أما رأي النظام فيشبه قول الجاحظ من حيث أنه لا يثبت الفعل المتولد للانسان، الا ان الجاحظ أثبته لطبع الانسان، بينما أثبته النظام كباقي الأفعال الطبيعية، أي جعله كباقي الأعراض فعلا لله بإيجاب الخلق ، فذهاب الحجر عند دفع الدافع له وانحداره عند رمي الرامي به صعدا ، كل ذلك فعل الله بإيجاب الخلق، أي أن الله طبع الحجر طبعا على أنه يذهب اذا دفعه دافع وينزل إذا رماه رام. وهكذا الحال في سائر الأفعال المتولدة .

ويمكن اعتبار عدد من ردود القاضي على الجاحظ ردودا على النظام [1] في نفس الوقت :

١ ــ فبناء على هذا القول يلزم أن العبد لا يفعل شيئا من الأعراض أو الافعال أصلا على وجه يتعلق به الاختيار ويستحق المدح والذم عليه لأنها كلها تحصل له بطبع المحل أو إيجاب الخلق، وهذا يهدم نظرية التكليف والمسئولية من أساسها .

٢ ــ ويلزم على هذا الرأي أن لا يكون النظام قد اختلف بشيء عن قول المجبرة الذين أثبتوا فعل الانسان لله وجعلوا الانسان مجرد محل له، فهذا ما يؤدي إليه مثل القول بأن المتولدات من خلق الله بإيجاب المحل ، لأن هذا يقتضي أنه حادث من جهة الله ، وإذا علمنا أن أكثر أفعال العباد متولدا فكان يجب أن تزول أحكام التكليف عن الانسان . وكل ما يلزم المجبرة من أن يكون الله فاعلا للظلم وغيره فإنه يلزم النظام على قوله هذا .

٣ ــ اذا كان المحل يحتمل الحركات في الجهات كلها ، وكان الذي

(١) وقد تابع النظام في رأيه عدد من المعتزلة منهم معمر

يوجب تحركه هو طبعه، فما هو الذي يقتضي أن تكون حركته في هذا الاتجاه دون الآخر ؟

٤ — ثم ما هي حقيقة الطبع أو إيجاب المحل؟ وهل هو اشارة إلى صفة المحل أم أنه تقرير لمعنى حلّه . ثم هل يصح انفكاك الجوهر منه أم لا يصح ؟ فإن لم يصح مثل هذا الانفكاك لزم أن الجسم إذا حصل له معنى التحرك كطبع فيه أن يكون كذلك أبدا، وإذا جاز هذا الانفكاك كان لا بد أن يكون لأمر هو أن فاعلا قادرا قد فعله .

٥ — وأخيرا فقد رأى القاضي أن موقف من يقول بالطبع والطبيعة أسوأ من موقف الدهرية، وأن هؤلاء نفوا وجود الصانع فأمكن لهم أن يعلقوا الفعل بالطبع ، أما أولئك المعتزلة، فقد أثبتوا الله، فكيف يصح لهم أن ينفوا تعلق الأشياء به؟ إن الأفعال إما أن تكون من الله أو أن تكون من الانسان، سواء كان ذلك بالمباشرة أو بالواسطة ولا شيء يخرج على هذين الطرفين .

ولا بد من الاشارة إلى أن القاضي لا يعنى كثيرا بالرد على الأشاعرة والمجبرة، لأنهم يخالفون في الأصل الذي دارت حوله مناقشة وجود المتولدات ، وما دام الفعل المباشر عند هؤلاء ليس خالص النسبة للانسان فإنه أولى أن يكون الفعل المتولد كذلك [1] .

عودة إلى رأي القاضي : ذكرنا أن القاضي يميل إلى الرأي الثالث من الآراء التي حددنا فيها موقف الاسلاميين من التوليد، أي أنه يقر التوليد في أفعال الناس، وينسب الأفعال المتولدة إلى الانسان، كما ينسب اليه أفعاله المباشرة ، وليس يجد فرقا بين هذين النوعين من حيث ثبوت القدرة والاختيار، الا أن أحدهما يتم بواسطة والآخر يكون بدونها . وإذا كانت مقدورات الانسان تنقسم إلى أفعال الجوارح وأفعال القلوب فإن التوليد يثبت فيها جميعا .

(١) المغني : ٩ : ١٧٣ ب

السبب والمسبب في الفعل المتولد : ذكرنا أن الفعل المركب من مباشر ومتولد، يكون المباشر فيه سببا في حصول المتولد، فهل يكون في هذا إيجاب وقوع الفعل المتولد بحصول سببه، فيخرج عن دائرة الاختيار والارادة إلى ميدان الحتمية والوجوب ؟ من أجل هذا عرض القاضي لتوضيح هذه النقطة فالفعل يتم بشرط يكون كالسبب في وجوده، وذلك هو الارادة ، هذا السبب إما أن يقترن بالفعل أو أن يتراخى عنه ، فإذا اقترن به فإنه الفعل المباشر ، أما اذا تراخى عنه فإنه الفعل المتولد ، ولا مجال للقول بالوجوب في رأيه، لأن الارادة كانت سببا في وجود الفعل الأول الذي يعد سببا في وجود الفعل الثاني، والارادة اختيار .

هل يقدر الله على فعل المتولدات : ثبت لنا ان في افعال الانسان ما هو مباشر ومتولد ، فهل تقسم أفعال الله هذه القسمة ، وهل أن يفعل الله بطريق التوليد، أم أن أفعاله كلها من النوع المباشر . ان أحوال الفاعلين لا تختلف في أحكام الأفعال ، الا ان هنالك فروقا بين الله والانسان من حيث أن الله قادر بذاته والواحد منا قادر بالقدرة ، وأهم هذه الفروق هي :

١ — إن أجناسا من المقدورات كالضرب والألم لا نستطيع إيجادها إلا بأسباب ، بينما يقدر الله عليها بطريق الابتداء أو بطريق التوليد والا، كان محتاجا إلى السبب حاجتنا اليه ، ولا يستثنى من ذلك الا أن يكون الله قد أجرى العادة بأن يفعل بعض أفعاله بالأسباب، كالرياح التي تجري السفن بواسطتها، ففي هذه الحالة يحسن من الله أن يفعل هذه المتغيرات بالأسباب وإن صح أن يفعلها ابتداء .

٢ — من المقرر أن السبب قد يصح وجوده ويعرض عارض من وجود المسبب أي الفعل في هذه الحالة ، وهذا يجوز في الغالب فيما يتراخى فيه السبب عن الفعل، كأن نرمي باليمنى ونأخذ باليسرى مثلا ، وسبب هذا أن نثبت لله قدرة على الوقوف أمام حصول آثار التوليد، فيوجد السبب ولا يوجد الفعل ، وهذا القول من القاضي يبعد فكرة الحتمية عن التوليد ، فقد تتوفر الأسباب ولا تحصل المسببات والنتائج .

٣ — في أفعالنا مالا نفعله إلا مولدا وما لا نفعله الا بطريق المباشرة، وفيها ما يصح أن نفعله على الوجهين ، فهل هذا هو حكم الله تعالى في أفعاله أيضا .

أما الأجناس التي لا نفعلها نحن إلا ابتداء، كالارادة والكراهة وغيرها، فإن الله لا يفعلها الا كذلك، لأن الحكم فيها واحد ، ولا يتصور وقوعها بغير طريق المباشرة، وأما ما لا نفعله نحن إلا متولدا فإن القاضي يأخذ فيه برأي أبي هاشم وهو صحة أن يقع من الله على الوجهين .

حول قول القاضي والمعتزلة بالتوليد : قصد القاضي والمعتزلة عموما من القول بالتولد إلى إثبات عدة أمور :

١ — حرية الانسان، وذلك بأن يقرر أن الله ليس له قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل ، أي ان الفعل صادر عن الانسان من الانسان الذي ينسب اليه كل ما ينشأ أو يتولد عن فعله من أفعال أخرى تلحقه، طالما كان ذلك ناتجا عن عمل إنساني سابق . واذا كانت الأفعال المباشرة تحدث من العلة الاولى مباشرة، فإن الأفعال المتولدة تصدر عن العلل أو الأسباب المتوسطة .

٢ — إن نظرية التكليف لا تكتمل إلا إذا شملت كل أفعال الانسان، سواء كان صدورها عنه بواسطة أو بغير واسطة ، والأفعال المتولدة تشكل القسم الأكبر من تصرفات الانسان، فكيف تكون أفعالا لا فاعل لها ، أو كيف تكون أفعالا لله أو جارية بطبع المحل أو الطبيعة ، إن هذه الأفعال كلها أفعال تنسب للانسان، ولذلك فقد صح ورود الأمر والنص عليها كما هو الحال بالنظر والإيلام والضرب والقتل في الجهاد ، كما صح أن يستحق المكلف عليها المدح والذم و بالتالي الثواب والعقاب .

٣ — تطبيق فكرة ارتباط الأسباب بالمسببات أو بمعنى آخر قانون العلية على أفعال الانسان ، وكان هذا من أهم ما اعتمد عليه بعض المعتزلة وخاصة الطبعيين منهم في إثبات نظرية التوليد[1] ، ومن أجله توجهت إليهم معظم الانتقادات

(١) فلسفة المعتزلة : البير نادر ١ : ٢١٠ — ٢١٢

والاتهامات من القدماء والمحدثين ، فاعتبر الشهرستاني هذا القول مأخوذاً من فلاسفة اليونان الطبعيين ، وعدّه الغزالي في تهافته قولا بتلازم الأسباب الطبيعية مما ينكره على الفلاسفة ، ولم ير محمد عبده من أجل ذلك أن التوليد يختلف عن القول بالتعليل عند الفلاسفة .

وسبب إنكار الأشاعرة له أنهم اعتبروه تقييداً لأفعال الله ، فإذا كانت الأفعال تتم بالحتمية والوجوب التي يفرضها قانون الأسباب والمسببات، أو العلية، فقد أخرجنا كثيرا من الأفعال عن ميدان قدرة الله في تغييرها كما يريد .

ومع أن قول المعتزلة لا يؤدي إلى أن يُفرض قانون على الله لأنه هو الذي أجرى عادة الاكوان على ذلك، ووضع القواعد المختلفة التي تسير عليها، وبالتالي فليس هنالك قيدا أو تحديدا للفعل الإلهي ، إلا أن القاضي حاول مع ذلك أن يخفف كثيرا من تطبيق قانون العلية على هذه الأفعال، فجعلها أفعالا إرادية ، تخضع لحرية الانسان واختياره كما تخضع لها أفعاله الأخرى .

* * *

البحث الثالث
الأفعال والحكم عليها بالحسن أو القبح
التحسين والتقبيح

ذكرنا أن التكليف يرد على الافعال بنوعيها : العلم والعمل ، وفي التكليف أمر ونهي ، والأمر يتضمن أن هذا الفعل حسن يجب فعله ، بينما يتضمن النهي معنى أن الفعل قبيح لا يجوز الاقدام عليه ،ومعنى ذلك أن التكليف يتعلق بالحكم القيمي على الأفعال ، فمن الذي يعطي الفعل قيمته الخلقية ، هذا هو موضوع هذا البحث ، ويعرف عند المتكلمين « بالتحسين والتقبيح » .

وقد شغل موضوع الحسن والقبح والخير والشر[1] المفكرين والفلاسفة وغيرهم في أدوار الانسانية على مختلف مراحلها ، وبدت الحاجة إليه لأن الانسان أراد منذ وجد أن يُقوم سلوكه ويحكم عليه حكما أخلاقيا ، وسواء كانت نتيجة هذا التقويم مدحا أو ثوابا ، ذما أو عقابا ، فإن عملية التقويم تبدو ضرورية لكل فعل بشري مهما كانت حقيقته أو فلسفته .

وكانت المشكلة منذ القدم تبدو في هل نستطيع أن نقول بخير وشر مطلقين أم أن ذلك حكم نسبي يتبع القيمة التي يعطيها كل مجتمع للأفعال المختلفة ؟ لقد

---

(١) الخير هو النفع الحسن أو ما يؤدي إليه ، والشر هو الضرر القبيح أو ما يؤدي إليه .انظر طبقات القاضي .

وجد بين المفكرين القدماء من نادى بالجمال المطلق والخير المطلق ، كما وجد منهم من قال بعكس ذلك .

ولعل أفلاطون من فلاسفة اليونان من أوائل الذين اتجهوا إلى القول بالخير والشر المطلقين ، متأسيا طريق أستاذه سقراط ، وقد سجل ذلك في محاورة أوطيفرون بقوله :

« هل التقي يحب الآلهة لأنه تقي. أم أنه تقي لأنه محبوب من الآلهة ؟ . وأجاب عن ذلك بالجواب الأول»[1] ، وقال أرسطو بأخلاق طبيعية يدركها العاقل بواسطة عقلـــه .

واستمر هذا الموضوع حيا بحياة الانسانية حتى عرف في العصر الحديث باسم نظرية القيم حيث تناول الباحثون فيها قيم الأشياء من جمال وقبح وخير وشر وحق وباطل وكون هذه القيم صفات عينية للأشياء لها وجود مستقل في عقولنا ، أو أنها من وضع العقل ،وقد ذهب طائفة من الفلاسفة الى أن للقيم وجودا مستقلا عن العقل و وظيفة العقل هو ادراكها ، أو بتعبير آخر إن العقل يكتشفها ولا يثبتها ، وقالت طائفة أخرى إن القيم مجرد معان قائمة بالعقل يصف بها الناس الأشياء اذا كان لها في نظرهم قيمة أو لهم فيها غرض و غاية ، ولا توجد الا حيث توجد هذه الغاية[2]

وقد أدلى فلاسفة المسلمين ومفكروهم بدلوهم في هذا الموضوع ، واختلفوا فيه كما اختلف غيرهم ، إلا أنهم تميزوا عن الاخرين في الأساس الذي قامت عليه نظرتهم لهذا البحث . فقد جعلوا هذا الأساس متصلا بالعناية الإلهية من خلال علاقتها بالعالم والمكلفين ، ثم انقسموا الى اتجاهين كبيرين :

أحدهما نظر إلى عظمة الله الكاملة ، وحرية تصرفه المطلقة في العالم والعباد دون أن يقدر قانونا ما ، لأنه هو الذي يضع القوانين ، فأعلن أن الله هو الذي يقرر القيم بالحسن والقبح والجمال على الأشياء جميعا ، ولم يثبت للعقل أثرا في وضع القيم وإرسائها ، وإنما حدد مهمته بالكشف عنها ، فالعقل عنده كاشف عن القيم لا يُثبت

---

(١) و (٢) أبو العلا عفيفي : فلسفة المحدثين والمعاصرين .

لها، لأنها إنما تثبت عن الله بطريق السمع . والاتجاه الاخر نظر إلى صلة الله بالعالم وعدله، وتصور أصحابه الكمال المطلق والعدل الكلي المريد للخير أبدا، الخالق للعقل على صورة يستطيع بها أن يثبت الجمال والقبح والخير والشر في الأشياء والأفعال ، فأفسحوا المجال للعقل، ووسعوا في الميدان الذي يعمل فيه، وأثبتوا له وظيفة رئيسية في وضع مقاييس الحسن والقبح ، ولم يكتفوا بالقول بأن مهمة العقل مجرد الكشف عنها ، ونشأت بين هذين الاتجاهين مدارس متوسطة .

وقد هوجم المعتزلة من قبل مفكري الاسلام ، والاتجاه الأشعري بصورة خاصة لأنهم لم يعترفوا إلا بالعقل ناظمـــا ومثبتا للحسن والقبح ، ورتبوا على قولهم هذا اتهامهم بالاشراك مع الذات الإلهية غيره في وضع القيم والأحكام؛ لكن الحقيقة أن المعتزلة لم يكونوا وحدهم في هذا الميدان ، ثم إن جمهرتهم لم يكونوا بعيدين عن نسبة الأصل في اصدار القيم إلى الله تعالى .

وسنعرض بإيجاز لمختلف آراء الكلاميين الاسلاميين في هذا الموضوع ، ثم نبين نظرية القاضي فيه .

لقد تصور الكلاميون من المسلمين ثلاثة معان للحسن والقبح لا يخالف المعتزلة إلا في واحد منها [1] ، وهذه المعاني هي :

١ ــ صفة الكمال والنقص، فالحسن هو كون الصفة صفة كمال، والقبح هو كون الصفة صفة نقصان، كما نقول في الجهل والعلم ، ولا نزاع بين الاسلاميين في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في نفسها ؛ وأن العقل هو الذي يدرك ذلك دون تعلق له بالشرع .

٢ ــ موافقة الغرض ومنافاته ، فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا، وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وهذا المعنى عقلي أيضا إلا أنه يختلف في الاعتبار ؛ فقتل زيد مصلحة لأعدائه

(١) المواقف ٨ : ١٨٤ ؛ والمستصفى للغزالي ١ : ٥٦ .

ومفسدة لأوليائه، وهذا يدل على أن هذا النوع ليس صفة ذاتية في الأشياء وإنما هو أمر إضافي .

٣ ــ تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب بالفعل، وهذا المعنى هو مجال الخلاف والنزاع بين الأشاعرة والمعتزلة ، فهو عند الأشاعرة شرعي لأن الأفعال في رأيهم سواسية لا شيء منها يستحق في نفسه وإنما بالشرع يستحق ، وهذا المعنى عند المعتزلة عقلي، لأن العقل عندهم جهة لحسنه أو لقبحه توجب الثواب والعقاب ، ثم فصلوا كيفية العلم بهذه الجهة، فهي قد تدرك بضرورة الفعل من غير تأمل، ويستوي في معرفتها الناس جميعا، كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقبح الكذب النافع، وقد لا تدرك بالعقل لا ضرورة ولا نظراً، فيرد في الشرع ما هو جهة محسنة أو مقبحة لها ، كأنواع العبادات المختلفة ، وهكذا فإن غلو المعتزلة في القول بالعقل في إصدار القيم على الأفعال يبدو في وجه واحد منها هـــو ارتباطها بالتكليف ، اي باستحقاق الثواب والعقاب ، وتقرير العقل لهذا النوع لا بد منه حسب أصولهم وقواعدهم .

ولتوضيح ذلك نقول: إن الأشاعرة وكثير من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، يرون أن الحسن والقبح بالمعنى الذي يتعلق به التكليف لا يثبت الا بالشرع فالقبيح ما نهى عنه الشرع والحسن خلافه، وأنكر هؤلاء حكم العقل في حسن الأشياء وقبحها، ولم يجيزوا أن يكون الحسن والقبح عائدين الى أمر حقيقي في العقل قبل الشرع ، يكشف عنه الشرع ، بل إن الشارع هو الذي يحدد ذلك ، ومن هنا لم يجيزوا الحكم بالحسن والقبح على الأفعال قبل ورود الشرع . بل لقد ذهبوا الى أن الشارع لو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ذلك ممتنعا، ويبدو هذا الحكم في أفعال العباد وحدها، إذ هي التي يصح أن يحكم عليها بالخير والشر، أما بالنسبة لأفعال الله فان حكمها واحد لأنه هو الذي وضع القانون وأوجد القيم [1] .

أما ظاهر قول المعتزلة في هذا الموضوع فهو أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح،

(١) الجويني العقيدة النظامية ٢٦ ؛ ابن تيمية منهاج السنة ١ : ٣٥ .

والفعل حسن أو قبيح في نفسه، إما لذاته كما يقول البغدادية، أو لصفة ووجوه واعتبارات هو عليها كما يقول القاضي ومعظم البصرية . لكن هـــذا القول لم يكن قاصراً عليهم فقد ذهب الى قريب منه الكرامية ، وجمهور من الحنفية والماتريدية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، بل لقد ذكر ابن تيمية أن هذا القول هو قول أكثر أهل العلم وطوائف أهل الحديث [1] ، والفرق بين هذه الطوائف وبين المعتزلة، أن هؤلاء قالوا: إن العقل هو الذي يحكم ويكشف ، بينما نسب هؤلاء الى العقل العلم الكامل بالحسن والقبح، دون أن يضيفوا الحكم اليه .

وقد احتج المعتزلة لقولهم بالعقـــل أساسا لأحكام القيم والأخلاق بالأمور التالية :

١ — لو أنكرنا كون العقل حاكماً ومعلماً بحسن الأفعال وقبحها لأنكرنا طبيعة الانسان لأنه مفطور على ذلك، ودليله أن الناس يتساوون في معرفة الجمال، والقبح والحسن الماديين والمعنويين وإن اختلفوا في بعض الجزئيات .

٢ — لو أننا فصلنا الحسن والقبح عن الأفعال الانسانية كصفتين ذاتيتين لها ورددناهما الى الأقوال الشرعية لبطلت المعاني العقلية التي يقوم عليها قبولنا للشرع والتي تستنبط بها الأصول الشرعية حتى لم يمكننا قياس قـــول على قول ولا فعل على فعل ، وذلك يؤدي إلى إبطال الشرائع ذاتها .

٣ — ثم إن الالحاح على أهمية العقل في إدراك الحسن والقبح لا يؤثر في القدرة الإلهية بل هو على العكس من ذلك يؤكدها ، ويمتن فكرة العدل الإلهي ، ويحقق الكمال لنظرية التكليف، فإذا أوحى الله لنا بشرع فلأنه خير في ذاته وليس لأن الله إرادة كذلك ، ولا يكون العقل مخالفا له لأن العلوم الضرورية من خلق الله فالطريقان: الشرع والعقل يستويان من حيث صدورهما عن الله، ومن هنا جوز بعض المعتزلة القول بأن من لم يأتهم شرع يستطيعون تمييز الخير والشر بواسطة عقولهم، فما دام العقل مخلوقا أصل بالقـــدرة الإلهيـــة ، فإن الأمر يعود إليه اخيرا ، لذلك

(١) نظم الفرائد لشيخ زاده ٤١ ، منهاج السنة لابن تيمية ١٢ : ١٣ ، العلم الشامخ ١٦١ .

لم يكن في الأمر شيء كبير إذا قلنا إن العقل يثبت القيمة الخلقية للأفعال ، وأن الوحي يأتي في كثير من الأحيان كاشفا لهذه القيم ومحددا لتفصيلاتها، لأن القيم الذاتية التي يكشفها العقل الانساني هي في حقيقتها من الله .

وقد رد الأشاعرة ومؤيدوهم على المعتزلة بردود كثيرة نستطيع أن نجدها عند الباقلاني والغزالي والشهرستاني والإيجي وغيرهم [1] إلا أن أكثر هذه الردود التي عممها هؤلاء على المعتزلة جميعا تصيب البغداديين أكثر مما تصيب البصريين منهم فمدرسة البصرة غالبـــا ما هي اقرب إلى الاعتـــدال وأكثر تحريا لانطباق أقوالها على الشرع من مدرسة بغداد التي تبدو غالبا أكثر تأثرا بالفلسفة .

والخلاف الرئيسي بين المدرستين ، أن مدرسة البصرة وعلى رأسها أبو هاشم والقاضي ترى بأن الفعل الحسن والقبيح إنما كان كذلك لوجوه واعتبارات وقع الفعل عليها أما مدرسة بغداد فترى أن الحسن والقبح انما هو لذات الفعل [2] .

ويمكن تلخيص أقوال المعتزلة حول هذا الموضوع على النحو التالي : ذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذاتها ، وذهب بعضهم بعد ذلك إلى إثبات صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح جمعيا، فقالوا: ليس القبيح والحسن لذاته بل لصفة موجبة لأحدهما ، وذهب الجبائي وابنه والقاضي الى نفي الوصف الحقيقي للفعل بالحسن والقبح، وقالوا: ليس قبح الأفعال وحسنها لصفات حقيقة بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية بحسب الاعتبار ، ومثل ذلك لطم اليتيم ، فإنه إذا كان تأديبا فهو حسن ، وإذا كان ظلما فهو قبيح، أما ابو الحسين البصري من تلاميذ القاضي فقد أثبت صفة في القبيح تقتضي قبحه ، ولم يثبت في الحسن ذلك وقال يكفي لحسنه انتفاء صورة القبح عنه .

وقبل أن نبدأ في عرض رأي القاضي أبي الحسن ، نحب أن نلفت النظر إلى الملاحظات التالية :

(١) نهاية الاقدام ٣٧٣ ، المستصفى للغزالي ١ : ٥٧ ، المواقف للأيجي ٨ : ١٨٤ .
(٢) مؤلفات القاضي ، والعلم الشامخ للمقبلي ١٩٧

١ — إن القول بأن العقل وحده يوجب الأفعال أو يبيحها أو يحرمها لا معنى له عند معظم المعتزلة إلا المعنى الذي قصده الحنفية الماتريدية وابن تيمية من أن هناك حقائق متقررة في ذاتها تفضل على نقائضها وتستتبع الرفع من شأن المتصف بها كالصدق والانصاف، كما أن هناك حقائق أخرى هي في نفسها اهل لأن يعدل عنها وتستتبع الوضع من شأن من اتصف بها كالكذب والظلم .

٢ — ان المعتزلـــة لا يخالفون في أن الحاكم بالحسن والقبح هـــو الله ، بمعنى المبين للحكم الثابت في نفس الأمر ، أو بمعنى أنه هـــو الملزم لنا بأن نأتي الحسن ونترك القبيح ، وهذا هو المراد بالتكليف ، أما أن الله هو الذي يجعل للفعل صفة الحسن والقبح فإنه ينفي ذلك عن نفسه بقوله « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » .

٣ — لم يقل المعتزلة بأن العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التأكيد، وذلك مرتبط بنظرية العقل ومهمته، فالعقل في رأي القاضي وغيره لا يولد العلم كنتيجة لا بد منها عقب النظر الصحيح، لأن العلوم الضرورية يخلقها الله في الانسان ابتداء، أما العلوم النظرية فيخلقها عقب نظر الناظر ؛ فإن النظر يتولد عنه العلم عند كمال شروط النظر، على أساس أن العقل آلة إدراك فحسب .

٤ — إن المعتزلة في الواقع لم يقولوا باستقلال العقل إلا في الأحكام الخلقية الأولية، كوجوب شكر المنعم، ودفع الضرر عن النفس، وإنصاف الغير ، وقبح الظلم ، والعبث ، والكذب ، أما تفصيل هذه الأحكام وتحديد أعيانها فإنه يبقى من أمور الشرع .

رأي القاضي في الحسن والقبح: تبنى القاضي رأي مدرسة البصرة عموما في أن القبح والحسن هما لوجوه واعتبارات تقتضي ذلك، وإذا كان للمسألة أكثر من وجه فإنه يغلب رأيا على رأي في داخل المدرسة، ونلاحظ أن القاضي لم يقف كثيرا عند البحث في أصول الحسن والقبح النظرية، وإنما اكتفى بعرض ما يتعلق بالتكليف ، وصلة الحكم القيمي باستحقاق الثواب والعقاب أو المدح والذم، وإذا كان قد قصر

حديثه على الغير فلأن معنى الحسن والقبح يعرفان بالتضاد ، فإذا ما وضح أحدهما وضح الاخر بالضرورة .

تحديد القبيح : إن أكثر تحديدات المعتزلة للقبيح كان على طريقة السلب، فقد قال بعضهم: «إن القبيح هو الذي ليس لفاعله أن يفعله» [1] وهذا الحد لا يستقيم على أصول القاضي لعدة وجوه منها : أنه لا يخرج منه ما ينسب من فعل إلى من لا يصح أن يتحرز منه كالطفل والنائم لانعدام إرادتهما ، وأنه لا يكشف عن الوجه الذي من أجله قبح الفعل ولا ينبه على الحكم المتعلق به . وقال بعضهم: «إن القبيح هو الذي ليس لفاعله أن يفعله إذا علمه على وجه مخصوص» . ويقصد بالوجه المخصوص هنا صفة القبح . وقال أبو هاشم: «إن القبيح هو ما يستحق عليه الذم إذا انفرد» . الا أن أفضل تحديد للقبيح لدى القاضي هو « ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه » وقد أراد القاضي بقوله « على بعض الوجوه » أن يتحرز من الصغيرة فإنها من القبائح غير أن صاحبها لا يستحق الذم من جميع الوجوه ، للاحتراز من قبائح الصبيان والبهائم والمجانين وغير المكلفين عموما ، لأن الذم لا يستحق إلا في حالة علم الذي يقوم بالقبيح بـــأنه كذلك أو تمكنه من معرفته ، وإذا فان القاضي يشترط العلم أو التمكين منه ليصح استحقاق الذم أو العقاب ، وهذا هو المعقول في نظرية التكليف .

وجرياً على نظريته ونظرية شيخه في أن ترك الفعل أو الامتناع عنه يستحق الذم أو المدح ، فقد أدخله القاضي في حد القبح فقال : «ان كل ترك (للفعل) منع الواجب من وجوده فهو قبيح ، وذلك كأن يطالب أحدنا برد الوديعة فلا يفعل ذلك » ولو لا أن بعض الكلاميين لم يعتبر ترك الفعل من نوع الفعل لما كان هناك حاجة لأن ينص القاضي عليه في استحقاق الذم ، وسنجد أن معظم الكلاميين من غير المعتزلة

---

(١) قد يعبر عن القبيح بلفظ المحظور ، ولكنه لا يطلق على الله لإيهامه وجود الحاظر ، وقد يعبر عنه أنه محرم ، أو أنه باطل أو فاسد أو شر ، كلها لا تطلق في حق الله تعالى. انظر المغني ١/٦ : ٢٨ .

(٢) المغني ١/٦ ٢٧ .

(٣) يقصد ولم يكن هناك وجها حسنه .

هاجموا القاضي وشيخه لهذا القول ، وأطلقوا عليهم لقب الذمية ، لقولهم باستحقاق الذم على عدم الفعل أو تركه .

ولكن ما هي الوجوه التي من أجلها يقبح الفعل ، ان هذه الوجوه كالظلم والعبث والضرر الذي لا نفع فيه ، وغيرها مما يعلم قبحه ضرورة .

طريق العلم بالقبيح : ما دام القبيح لا يكون كذلك لذاته أو لجنسه ، وإنما لوجوه واعتبارات هو عليها ، فإن تحديد القبائح لا يكون الا على مرحلتين : أولاهما معرفة الوجه الذي عليه الفعل مثل كونه ظلما أو عبثا ، والثانية : كون الفعل مما ينطبق عليه هذا الوجه أم لا . فإذا قلنا إن الفعل يقبح لكونه ظلما ، فقد وجب أن نعرف الظلم أولا ثم نعرف انطباق الوصف بالظلم على الفعل نفسه ، أما الظلم نفسه فإن سبيل معرفته الضرورة وكمال العقل ، فمن مبادىء العقل معرفـــة حقيقة الظلم وهي معرفة يستوي فيها العقلاء جميعا. وإذا عدنا إلى تعريف الظلم عند القاضي وجدناه يقول : «إنه كل ضرر لا نفع فيه يوفي عليه ولا دفع مضرة زائدة عليه . ولا هو مستحق ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه » وما كان هذا حاله على ما يرى القاضي يعرف قبيحا معرفة ضرورية لا يمكن أن تدفع عن النفس ، مثاله في ذلك مثـــل العلم بالمدركات والمشاهدات والعبث كالظلم تعريفـــا وتحديدا ، وكذلك حـــال الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن أو الترغيب في القبيح وإراداته إلى غير ذلك من الـــوجوه التي يقبح الفعل عليها .

أما معرفة أن هذا الفعل ظلم أو عبث لكي ينطبق عليه وصف القبيح فإنه يكون بالاستدلال . ويمكن أن يطبق ذلك على الكذب ، فالكذب قد يكون قبيحا وقد يكون حسنا لأنه لا قيمة له في ذاته ، فهو قبيح إذا وقع ظلما ، أي إذا كان ضررا قبيحا لا نفع فيه ولا دفع ضرر » . والصدق قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا ، فصدق المرء في الدلالة على النبي الذي يطلبه قوم ليقتلوه قبيح لأنه وقع على صورة الظلم . إن قول القاضي هـــذا يؤدي بنا الى أنه ليس للأشيـــاء والأفعال قيمة ذاتية ، وأن قيمة كل فعل اعتبارية نسبية ، ولقد صرح القاضي بمـــا هو أبعد من ذلك ، فالفعل نفسه في رأيه قـــد يكون في هذه اللحظـــة وبالنسبة لهذا الموقف

حسنا ، بينما يكون قبيحا في لحظة ثانية وموقف آخر ، يقول « إن القبيح لا يقبح لذاته على ما يقوله البغدادية وأبو القاسم الكعبي ، لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحا مرة وحسنا مرة أخرى» فدخول الدار يقبح إذا كان بغير إذن صاحبها ويحسن إذا كان بإذنه ، والظلمة والنور قد تؤديان إلى الخير أو تؤديان الى الشر ، فإذا سترت الظلمة انسانا صالحا عمن يريدون قتله كانت خيرا ، وإذا كشف النور عن هذا الانسان لأعدائه كان شرا .

ولولا أن القاضي يضع ضابطا هو مبادىء العقل التي يعرف بها أصل القبح والحسن بالضرورة ، لخرج عن خط العقليين في الأخلاق والمعرفة ، ودخل في الطريق النسبي اطلاقا .

وما قلناه عن القبيح ينطبق على الحسن ، إذ أنه أيضا يحسن لوجه هو عليه مثل كونه نفعا معقولا بالنفس أو بالغير ، أو دفع ضرر عن النفس أو الغير ، وهكذا .. فالحسن يحسن لخلو وجوه القبح منه ثم لحصول وجه يحسن عليه . وقد رجح القاضي قول أبي علي وأبي هاشم على أراء شيخه أبي عبدالله البصري في هذا الخصوص [1] .

نعود بعد هذا إلى مناقشة قول القاضي الذي يقرر أن العقل متى علم أن الفعل قد وقع على وجه يقبح عليه وهو الظلم الذي يعرف ضرورة فإنه لا بد من أن يحكم بقبح هذا الفعل ، فهل مـــن الصحيح أن مثل هذه المعرفـــة تنتج عن اشتراك بالضرورة والاستدلال ، ولنضرب على ذلك مثلا بمسألة كانت مدار نقاش بين الكلاميين وهي إيلام الاطفال هل يصح من الله أم لا يصح ، إن هذه المعرفة تبنى على أصل ضروري هو كونها ظلما ، ولذلك قبحت من الله ، بينما نفى الأشاعرة أن يكون هذا الإيلام ظلما ، كما أنكروا كون ذلك من ضرورة العقل لأن المعارف التي تبنى على الضرورة يستوي في العلم بها على وجه واحد جميع العقلاء [2] ، ويرى القاضي أن المخالف لهذه النتيجة واحد من شخصين :

---

(١) عمدة المسترشدين ١٧/٧٢ والمحيط ١ : ٨٥ .

(٢) ناقش الغزالي هذا الموضوع في المستصفى ١ : ٥٧ .

أحدهما : لا يعتقد في فعل من الأفعال وجه القبح فيه وهو كونه ظلما ، ويمثل لذلك بالخوارج الذين يستحسنون قتل من يخالفهم لأنهم يعتقدونه مستحقا للقتل، ولو علموا أن هذا القتل ظلم لعلموه قبيحا ، فمثل هذا الشخص لا ينكر أن معرفة القبح ضرورة، إلا أن الخلاف معه في الصفة التي عليها الفعل، والجهل بالصفة لا يخرج العلم الضروري من أن يكون حاصلا .

وثانيهما : يعتقد فيه وجه القبح الا أنه لا يجعله مؤثرا فيه ، وذلك حال الأشاعرة الذين جعلوا الاعتبار في الحسن القبح للامر والنهي ، ولما كان الله لا يقع تحت الأمر والنهي لم يحكموا بأن إيلام الاطفال قبيح .

وهكذا فان الفعل لا يحسن أو يقبح لجنسه ، والا وجب أن يقبح كل ضرر وألم مع أن فيهما ما يحسن ، ولا يقبح لمجرد وقوعه أو حدوثه لأن نفس الضرر الذي يقع ظلما يصح أن يقع عدلا كعقاب المستحقين، كما أنه لا يقبح للأمر والنهي ولا لاختلاف الفاعلين ، وهذا ما سنذكره مع شيء من التوضيح (١) .

القبح والحسن لا يتبعان أحوال الفاعل أو الأمر والنهي : يريد القاضي أن يرد هنا على من يسميهم المجبرة، ويقصد بهم الأشاعرة وأهل الجبر التام لقولهم: إن القبيح يختلف حاله باختلاف فاعله ، أي أن الفعل الذي نفعله ويقبح منا يصح أن يقع من الله ويكون حسنا ، والسبب في ذلك أننا مربوبون لله بينما الله مالك متصرف ، والمربوب يؤمر وينهي من الآمر الناهي وهو الله ، فما نفعله موافقا لأمره فهو حسن والقبيح إنما يقبح منا لمخالفة النهي .

ومثل هذا القول ينفي أن يكون للفعل قيمته الذاتية، ويعلق هذه القيمة بالفاعل ، وهو أمر لا ترضى المعتزلة عنه، وملخص رأيهم أن قيمة الفعل لا يصح أن تتعلق بحال الفاعل سواء كان هو الله او الانسان، كما لا تتعلق بموافقته أو مخالفته للأمر والنهي . فليس الأمر هو الذي يحسن الفعل ولا النهي هو الذي يقبحه ، كما لا

(١) انظر لتفصيل هذه الموضوعات : المحيط الجزء الثالث ، والمغني الجزء السادس القسم الأول ، والجزء ٤ : ١٠٣ .

يحسن الفعل لوقوعه من الله ويقبح لوقوعه منا ، لأن ما أوجب قبح القبيح متى حصل يجب كونه قبيحاً سواء وقع ذلك من المالك او من المملوك ، وكذلك ما أوجب حسن الحسن ، ولا تختلف القيمة باختلاف الفاعلين . وقد سبق أن أشرنا الى اختلاف وجهتي النظر هاتين في أول هذا الفصل فلا نود تكراره بل سنكتفي بذكر ما أورده القاضي من ردود على جزئيات هذا الموضوع ، ملاحظين أنه يرد على جميع ما ذكره الأشعري في اللمع ونقله عنه الباقلاني ، ولا غرابة في ذلك ، فقد اطلع القاضي على فكر الأشاعرة وألف في نقض اللمع كما سبق أن ذكرنا .

١ — يرد القاضي على ما ذهب إليه الأشاعرة وحلفاؤهم من أن الفعل يحسن من الله ولو أنه قبيح، لكونه مالكا متصرفا، بأن الفعل لا ينظر فيه إلا إلى كون الفاعل قادرا على الفعل، وإذا نزهنا الله عن القبيح فليس لأن الفعل القبيح يصح منه أو يحسن ، بل لأنه تعالى باختياره لا يفعل القبيح .

٢ — ثم إن الملك والقدرة لا يؤثران على صفة الفعل ، وإلا لحسن من الله أن يعذب الأنبياء، ويثيب الفراعنة، ويأمر الجمادات ويكلفها، وهذا لا يصح، لأن ما يقتضي قبح القبيح من مثل كون القول كذبا والالم ظلما، يجري في ذلك مجرى العلل والاسباب، فكما يتعذر حصول السبب ولا يوجد سببه، كذلك يستحيل حصول وجه القبح ولا يوجب كون الفعل قبيحاً ، الا أن الأشاعرة ينصون صراحة على أن الله أن يفعل ما يريد ولا يقبح منه ذلك ، حتى أنه لو أثاب الفراعنة بطاعات الأنبياء وعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة لحسن منه ذلك ، ومن الطبيعي أن الأشاعرة لا يقولون هذا القول إلا لاعتقادهم أن هنالك حكما وأغراضا تتعلق بذاته تعالى لا يستطيع عقل الانسان الضئيل المتناهي إدراكها، وإلا فلا يعقل أن يجيز مسلم القبيح حقيقة على الله .

٣ — وإذا احتج الأشاعرة بأن الاماتة والاحراق والاغراق وإيلام الاطفال كلها أفعال تقع من الله وتحسن، وان المعتزلة يقرون بذلك، وأن هذا يدل على أن

أن قانون المعتزلة في الحسن والقبح لا يضطرد . فانه يمكن الرد على ذلك حسب أصول القاضي ، بأن هذه الأفعال لم تحسن لمجرد حصولها من الله، وانما كانت كذلك لوجه حسنت عليه ، هذا الوجه هو الاعتبار والاعواض والالطاف التي يضمنها تعالى في مقابل هذه الآلام والأضرار .

٤ — ولو أن حسن الفعل وقبحه متعلقان بالأمر والنهي لوجب أن الله اذا نهى عن العدل والانصاف أن يكون قبيحا ، وإذا أمر بالظلم والكذب أن يكون حسنا ، لأن العلة فيهما واحدة وهي الأمر والنهي ، إلا أن الأشاعرة لا يرون ما يمنع من ذلك لأن الله هو المشرع والحاكم للقبح والحسن .

٥ — إن تعلق الأمر والنهي من الله ببعض الأفعال دلالة على أنها قبيحة أو حسنة الا أنها تصير بالأمر والنهي كذلك .

٦ — إن تعليق القبح والحسن بالأمر والنهي يؤدي إلى أننا لا يمكن أن نحكم بالقبح والحسن على أفعال غير المكلفين أو العقلاء منا ، كالصبيان والمجانين الذي لا يدركون معنى الأمر والنهي لأن شروط التكليف لم تتوفر فيهم ، وهذا غير صحيح . كما أن مثل هذا القول ينطبق على الملحد أو الدهري الذي لا يعرف الله الآمر الناهي ، لأنه يجب أن لا يعلم قبح الاشياء ولا حسنها ، وقد رد الأشاعرة بأنه لا يبعد أن يكون هؤلاء قد علموا ذلك بأثر من الشرائع السابقة ، وهذا لا يكفي لدفع هذا ، الرد لأنه جواب على سبيل الاطلاق .

٧ — ثم إن هذا القول يوجب أن لا يحسن من الله فعل لفقد الأمر ولا يقبح منه فعل لفقد النهي ، ولا يصح ذلك على شرائط المعتزلة .

٨ — وأخيرا فقد قرر تعالى أنه يأمر بالحسن لأنه حسن وينهى عن القبيح لأنه قبيح ، وذلك ظاهر من قوله « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي» .

وهكذا فإن العقل هو الذي يعلم ضرورة أو اكتسابا قبح القبيح وحسن الحسن ، ووظيفة السمع تبدو قريبة من العقل في أنها تكشف عن حال الأفعال على طريق

الدلالة الشرعية ، فلا يوجب الشرع قبح شيء ولا حسنه بل يدل عليه ، ويكشف من حال هذه الأفعال ما لو عرفناه بالعقل لعرفنا قبحه أو حسنه . ولو علمنا بالعقل أن للصلاة نفعا عظيما وأنها تؤدي بنا الى اختيار فعل الواجب واستحقاق الثواب ، لعلمنا وجوبها عقلا . ولا يعني ذلك أن الله تعالى ليس موجبا للأفعال ولا محسنا لها أو مقبحا لأن معنى أنه تعالى أوجب الواجب هو إعلامنا بوجوبه أو تمكيننا من معرفته بنصب الأدلة السمعية والعقلية عليه ، ولا يجوز أن يكون الأمر على خلاف ذلك لأنه نقض للعدل الالهي ونظرية التكاليف القائمة على الاعلام والتمكين والاقدار والجزاء .

مهما يكن من أمر فإنه إذا بدا لنا أن الله أمر بما نظنه قبيحا أو نهى عما نظنه فعلا حسنا في ذاته أو على وجوه واعتبارات تقتضي ذلك ، فهل ينفي هذا القاعدة التي تقوم عليها أصول الحسن والقبح ، وهل يصح وقوع ذلك ؟ كلا ان الفعل البشري يكون مخطئا في هذه الحالة في حكمه على قيمة الفعل الخلقية ، وقد جاء الله بالأمر تنبيها للانسان على خطئه وتعريفا له على وجه الصواب .

أنواع القبح والحسن : إن القبح والحسن عند القاضي على نوعين :

١ — قبح وحسن في الخلقة والصورة

٢ — وقبح وحسن في الفعل

وإطلاقنا لفظ القبح والحسن على الصورة هو على سبيل المجاز . والا فان هناك فرقا بين النوعين :

أ — إن القبح والحسن في الصورة يعودان إلى الانسان أو المستقبح والمستحسن وليس إلى الصورة نفسها أو لحال هو عليها كما يقول أبو هاشم ، وهما يتعلقان بشهوته ونفرته ومزاجه الشخصي ، فقد يشتهي المرء أن ينظر أو ينفر من منظر أو صورة معينة ، بينما لا ينطبق ذلك على حال فاعل آخر ، فالاستقباح هنا شخصي نسبي لأنه لا يرجع إلى الموضوع نفسه بل الى حالتنا ، أما الأفعال فتقبح وتحسن لحال هي عليه ولا يتعلق الحكم القيمي عليها باختلاف أحوالنا .

ب — إنه إذا صح وجود علم ضروري يتساوى فيه الناس في أصول القبائح والمحسنات في الأفعال، فإنه لا يكون في الصورة التي تختلف فيها العقلاء باختلاف أذواقهم وأحوالهم.

لم يعن القاضي بتفصيل قبح الصورة والخلقة أو حسنها لأنها لا تدخل في نطاق التكليف،

أما في الفعل فينقسم القبح والحسن إلى قسمين:

١ — القبائح والمحسنات العقلية. وهي تلك التي تقبح أو تحسن لأمر يرجع إليها، أو لصفة تخصها نحو الظلم والكذب، وإرادة القبيح والأمر به، وتكليف ما لا يطاق، وكفر النعمة من القبائح، وكشكر المنعم ورد الوديعة من المحسنات.

٢ — القبائح والمحسنات الشرعية: وهي تلك التي تقبح لأمر يرجع إلى الغير كأن يكون الفعل داعيا إلى قبح آخر أو ناهيا عن واجب أو مؤديا إلى حسن آخر أو أمرا بواجب.

قسمة الأفعال من حيث تعلق التكليف فيها: سبق أن أشرنا الى أن مناط التكليف هو الافعال، ولما كانت صورة التكليف تتم على شكل الأمر والنهي فقد كان من الواجب أن نعلم القبيح والحسن من الأفعال، لأن من الغالب أن يتعلق الأمر بالحسن كما يتعلق النهي بالقبح.

واذا أردنا أن نقسم الأفعال حسب وجوب فعلها أو حظره أو إباحته، فإننا سنجد الاسلاميين قد سلكوا فيه اتجاهين، حسب رأيهم في الحسن والقبح.

فقد أقام المعتزلة هذه القسمة على حسن الأفعال وقبحها لذاتها أو للوجوه التي هي عليها، فجعلوا الحاكم فيها العقل الذي يستطيع أن يعرف أصول الأخلاق ومبادئه، وأما عند الأشاعرة وغيرهم من الاسلاميين فإن الأساس في هذه القسمة هو تعلق الخطاب بها أمرا أو نهيا.

وعلى هذا، فإذا قلنا إن في الأفعال ثلاثة أنواع رئيسية هي: المباح والواجب

والمحظور، فإن معاني هذه الأنواع تختلف لدى أصحاب كل من الاتجاهين. أما عند الأشاعرة ومن تابعهم فإن الواجب هو الذي يرد الخطاب السمعي بإيجابه على وجه جازم، والمحظور هو ما يجزم الشرع على تركه، والمباح هو ما يكون الطرفان فيه على السوية، أو بمعنى آخر إن الواجب هو ما تعلق الخطاب بالأمر به، والمحظور ما نهى الخطاب عنه، والمباح ما لم يرد فيه أمر ولا نهي، فقيمة هذه الألفاظ كقيمة الحسن والقبح أي أنها تحدد بالسمع لا بالعقل [1].

أما القاضي الذي يعرض رأي جمهور المعتزلة، فإنه يرى أن الواجب هو الفعل الذي له صفة زائدة على حسنه ويترتب على تركه الذم، والمحظور هو القبيح الذي يترتب على فعله الذم [2]، والمباح هو الذي لا صفة زائدة على حسنه ولا يترتب على تركه أو فعله مدح ولا ذم» [3].

ولما كان فعل الواجب هو أساس الاخلاق والتكليف، فإننا سنعرض له بشيء من التفصيل.

تعريف الواجب: الواجب عند القاضي هو «ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه، كرد الوديعة ودفع الضرر عن النفس وشكر المنعم».

وقد قصد من إيراد عبارة «بعض الوجوه» الاحتراز من الواجبات المخيرة التي يمكن أن يقوم غيرها بدلا منها، فإذا ما أدى فعلا منها امتنع استحقاق الذم عليه.

ونلاحظ على هذا التعريف الملاحظات التالية:

(١) انظر المستصفى للغزالي ١: ٥٥ وارشاد الفحول للشوكاني ٦ وما بعدها.
(٢) الفعل القبيح كبير أو صغير، فإذا كان كبيرا فإنه محظور اطلاقا ويستحق الذم والعقاب على فعله، وإذا كان صغيرا فإنه مكروه يستحق الذم على فعله دون العقاب.
(٣) ان المباح لا يستحق الفاعل بفعله المدح كما لا يستحق بتركه الذم، وهناك نوع قريب منه وهو المندوب الذي يستحق فاعله المدح دون الذم على تركه، ومثال المباح الطعام والذهاب والمجيء، ومثال المندوب نفع الغير وترك المطالبة بالدين من العقليات، والنوافل من الشرعيات. انظر المحيط ١: ٨٥ والمغني ٦/١: ٣١.

١ ـــ إن الواجب ليس صورة عقلية بحتة ، كما يرى بعض الفلاسفة (١) الذين يُعد الواجب عندهم موضوعا لا يتعدى الذهن إلى الواقع التطبيقي .

٢ ـــ إن القاضي لا يعني بتعريف الواجب ميتافيزيقيا ، لأن اهتمامه في الدرجة الأولى منصب على بيان الفعل الذي يؤثر في التكليف ويترتب عليه حكم ما بالقيمة .

٣ ـــ إنه لم يدخل في حد الواجب استحقاق الثواب بفعله ، ولم يعرفه كما عرفه البعض بأنه « ما إذا فعله الفاعل يستحق به المدح ، وإذا لم يفعله يستحق الذم »(٢) وقد يكون هذا المعنى حاصلا في الواجب ، إلا أنه لا ضرورة لذكره في الحد ، لأن المعتبر بالحد عند القاضي ما يبين به المحدود عن غيره ، ويكفي لتحقيق ذلك التعريف الذي ذكره .

٤ ـــ ان الواجب لا يختلف باختلاف فاعليه ، لذا فلا أثر لكوننا مريدين أو كونه تعالى ربا في حقيقة الواجب ، فكل فعل علم من حاله أنه إن لم يفعله تعالى يستحق الذم يجب وصفه بأنه واجب عليه كالثواب والالطاف وتمكين المكلف وإقداره .

٥ ـــ إن الواجب لا يتعلق بالأمر والنهي ، ولذلك لا يصح أن يحد بأنه الفعل الذي أمر به ونهى عن تركه أو أريد وكره تركه .

فالواجب من أنواع الحسن الذي يختص بصفة زائدة على حسنه ، لأن المباح حسن إلا أنه لا صفة له زائدة ، كتناول الطعام الذي لا يضر ، فإنه حسن على هذه الصورة إلا أنه لا يعد واجبا ، ولا ندري لم لا يكون تناول الطعام واجبا ، فالمعلوم

(١) ويتمثل الواجب على الصورة العقلية البحتة عند كانت الذي يقول « اعمل كما لو كنت تشرع القانون » .

(٢) شرح الأصول ٢ أ

أن دفع الضرر عن النفس واجب . والامتناع عن الطعام يؤدي إلى ضرر النفس ، أفلا يكون فعله واجبا .

والمندوب كتقديم النفع إلى الغير ، من الأفعال التي تمتاز عن المباح بأن لها صفة زائدة على مجرد الحسن وهو نفع الغير ، أفلا يعد واجبا . إنه ليس كذلك لأن تاركه لا يستحق الذم على تركه ، وان استحق فاعله المدح على فعله ، بينما ذكرنا أن الواجب على العكس من ذلك يستحق فاعله الذم على تركه .

ونحن نستعمل للدلالة على معنى الواجب لفظين : الواجب والفرض ، فهل هما لفظان متطابقان في المعنى ؟ ان الفعل الذي يوجبه على الانسان موجب آخر غير عقله هو الفرض ، ومن هنا كان هذا اللفظ الأخير مستعملا في الشرعيات أكثر من استعماله في الأمور العقلية .

أنواع الواجبات : يمكن أن نتصور أقساما للواجبات حسب الأساس الذي نعتمده للتقسيم ، وقد عرض القاضي عددا من هذه التقسيمات على النحو التالي :

١ ـــ الواجبات العقلية والشرعية : ويقصد بالعقلية ما يستفاد وجوبه بالعقل نحو الانصاف ورد الوديعة وشكر النعمة ، وبالشرعية ما يستفاد وجوبه بالشرع نحو الصلاة والصيام والحج إلى غير ذلك .

٢ ـــ الواجبات المخيرة والمضيقة : أما المخيرة فهي تلك التي يمكن أن نتجنب استحقاق الذم بفعلها أو بفعل ما يقوم مقامها ، نحو قضاء الدين من هذا الجيب أو من الآخر ، والصلاة في أول الوقت ، والواجبات المضيقة هي التي لا تستطيع تجنب استحقاق الذم إلا بفعلها إذ لا بديل يقوم مقامها ، مثل رد الوديعة بعينها والصلاة في آخر الوقت .

٣ ـــ الواجبات المتعدية إلى الغير والقاصرة على الانسان نفسه : من النوع الأول شكر النعمة والزكاة لأنها تتوجه إلى الغير ، ومن النوع الثاني النظر والمعرفة والصلاة والصيام إذ أنها لا تتعلق بالغير وإنما تقتصر على الفرد نفسه .

٤ — الواجبات التي لها سبب موجب والتي لا سبب لها : ومن الأمثلة على النوع الأول حفظ الوديعة لأن لها سببا وموجبا هو التكفل بها ، والكفارات المختلفة وسببها الموجب الحنث باليمين في كفارة اليمين ، والظهار في كفارة الظهار الخ ... ومن الأمثلة على النوع الثاني الانصاف إذ لا سبب له ، والصلاة والصيام .

٥ — وأخيرا فان الواجب ، اما أنه يجب لصفة تختص ذات الواجب ، كرد الوديعة وشكر المنعم ، أو أنه يجب لكونه باللطف يساعد على أداء الواجبات وترك القبائح كمعرفة الله وصفاته ، أو لأن الواجب لا يتم إلا به [1] .

أما ما يستحقه أداء الواجبات ، أو فعل القبائح من مدح أو ذم ، وثواب أو عقاب ، فإنه يشكل موضوع الفصل الأخير ، وهو ثمرات التكليف ونتائجه .

والملاحظ أن أهم قسمة للواجبات هي قسمتها إلى عقلية وشرعية ، وذلك لأن الواجبات عند البعض لا يمكن تصورها إلا بورود الشرع . بينما هي عند القاضي حسب التعريف الذي أورده للواجب يمكن أن تكون من النوعين .

بل إن الواجبات العقلية أسبق في الفكر من الواجبات الشرعية ، إذ يقوم الواجب الشرعي على أصول العقل والمبادىء التي يوجبها ، ولذلك رأينا أن أول الواجبات عند القاضي هو النظر في الطريق المؤدي إلى معرفة الله .

وليس معنى سبق الواجب العقلي أنه مفضل على الواجب الشرعي في الأداء ، فالواجبان الشرعي والعقلي على حد سواء في استحقاق الذم على تركهما ، إلا أن التكليف بالواجب الشرعي لا يبدأ إلا بعد اكتشاف العقل لعدد من الواجبات العقلية .

إن كل ما يشعر الانسان أنه بفعله يدفع ضررا عن نفسه أو يستجلب لها نفعا فإنه واجب ، سواء كان تقرير ذلك من العقل أو كان تقريره من السمع .

(١) لتفصيل هذا الموضوع ، انظر المغني ٤١ ، المحيط ١ : ٨٥ ، شرح الأصول ١٥٥ .

الفصل الخامس

ثمرات التكليف ونتائجه

المبحث الأول

تمهيد في أغراض التكليف

إن الهدف النهائي من تكليف الله للانسان كما قدمنا تعريضه للثواب . فلما كان الله قد خلق الانسان على صورته هذه ، وأوجد فيه مختلف الغرائز والشهوات والقوى الجسمية والعقلية ، فإنه أصبح محتما أن يكلفه ، والا كان إيجاده على هذه الحالة إغراء له بفعل القبيح .

وقد كلفه الله فعلا بأن أخبره بطريق العقل والسمع أنه إذا فعل الحسن وترك القبيح فإن له على ذلك المدح والثواب الكبير ، وإلا تعرض للعقاب الشديد .

وقد ذكرنا فيما سبق أن استحقاق المكلف لمثوبة الله كان بسبب المشقة الكبيرة التي يتعرض لها الانسان من قيامه بالواجب وترك المحظور ، فقد فطر الانسان على شهوة القبيح والنفرة عن الحسن ، وإذا كان يستطيع أن يفعل الحسن فلأن الله مكنه منه وأقدره عليه ، إلا أن هذا لا يكون دون مشقة تلحقه ولما كان الله عادلا حكيما لا يفعل القبيح فقد اقتضت حكمته أن لا تذهب جهود الانسان هدرا وعبثا ، لذلك فإنه أوجب على نفسه أن يفعل الثواب بالعباد .

إن قيام التكليف يوجد بين المكلِّف والمكلَّف علاقة خاصة تترتب عليها حقوق

وواجبات عديدة، من هذه الحقوق والواجبات ما يتعلق بالانسان، ومنها ما يتعلق بالله :

فالانسان الذي تهيأ له بفضل العقل والنظر أن يعرف مدى النعمة والاحسان اللذين اختصه الله بهما، يجب عليه أن يشكر الله على ذلك ، ولما كانت أنواع النعم والاحسان من الله لا تقاس بحال بما نراه من النعم التي تكون بين الناس مع بعضهم، فإن الشكر الذي يتوجه إلى الله يجب أن يكون على صورة تتناسب مع عظم ما يقدم لنا ، ومن هنا كانت العبادة هي المظهر لتعبيرنا عن شكر الله صح أن يحدد القرآن واجب الانسان نحو الله بهذه العبارة الواضحة : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » .

إلا أن الناس لن يكونوا سواء في الالتزام بحدود التكليف ، فقد يكون منهم المؤمن الملتزم القائم بكل ما أوجبه عليه التكليف من أفعال ، أو يكون فيهم الكافر العاصي الذي لا يهتم بما كلف به بل يقف منه على طرف النقيض امتناعا وعصيانا ، كما قد يكون فيهم من هو في منزلة بين المنزلتين ، فلا هو قد أنكر حقيقة التكليف ولا هو قد التزم تماما بما يجب عليه منه .

والله تعالى لم يتدخل في أفعال هؤلاء جميعا حتى يلزمهم باتخاذ موقف معين للتكليف ، بل إنه مكنهم من القيام بالتزاماتهم ، وجعلهم بحيث يستطيعون أن يعرفوا بعقولهم وبالأدلة التي بينها لهم أن عليهم واجبات وتكاليف. وقد صورهم بحيث يستطيعون بإرادتهم الحرة واختيارهم المطلق الوقوف في الطرف الذي يشاؤون، وجعل فيهم القدرة الكاملة للوصول إلى تحقيق إرادتهم الحرة ، فهل يصح والأمر كذلك أن يستوي الجميع عند الله المكلف الحكيم . لو أن الله عامل الجميع معاملة واحدة لكان ذلك ظلما لبعض الأطراف ، واستهتارا بالمشقة والجهود التي بذلت ، وتحطيما لأساس العلاقة التي تقوم بين المكلف والمكلفين .

ومن هنا استحق بعض العباد المدح على أفعالهم واستحق بعضهم الذم عليها ، كما أوجب الله على نفسه أن يثيب المؤمنين الطائعين منهم ، وأن يعاقب الكافرين العاصين والفاسقين المتمردين .

وإذا كان العقاب في حقيقته إيلاما للمعاقب ، فإن حكمة المكلف قد تقتضي أن يصيب بعض مخلوقاته بالآلام لا نتيجة لذنب قدموه ، وإنما لأن التكليف يقتضيه ذلك ليكون عبرة للمكلفين ، كما نشاهد في آلام الأمراض وغيرها . فالأمراض إيلام من الله لعباده دون ما جريرة ارتكبوها ، أفيصح منه وهو العادل الحكيم أن يؤلمهم دون عوض، وهذا ما يفسر الالتزام الذي أوجبه تعالى على نفسه بأن يعوض على هؤلاء بأعواض عظيمة تجعلهم يتمنون أن يؤلمهم لينالوها لعظمتها وسموها .

ولكن كيف يتم التزام المكلف بما كلف به، وهل يكفي في ذلك أن يقوم كل فرد بما كلف به ، دون قيام رابطة اجتماعية وسياسية بينهم ، أم أن تحقيق التكاليف لا يتم إلا بوجود مجتمع خاص تقوم فيه سلطة معينة تشرف على ذلك ، وهل يكون هذا المجتمع قاصرا على المؤمنين الذين يؤثرون محبة الله على محبة ذواتهم فيشكلون ما أسماه أوغسطين مدينة الله ، أم أنه يجوز أن يتسع لغيرهم من الذين يفضلون ذواتهم على محبة الله . لا شك أن قيام المجتمع الفاضل أحد الأهداف التي يتوخاها المكلف الحكيم ، لكن ذلك لا يمنع من أن يضم هذا المجتمع المؤمنين والكافرين ، لأن نداء التكليف ما يزال يتردد في أرجاء الكون ، وفي نفس كل انسان . وكل فرد يتحمل مسئوليته الكاملة عن الموقف الذي يتخذه. يرى القاضي في وجود المجتمع الفاضل الذي يتناصح أفراده بمقتضى شريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والذي يقيم أعضاؤه عليهم من أنفسهم وبمقتضى إرادتهم الحرة إماما يكلون إليه أمور حياتهم، ان وجود مثل هذا المجتمع ضمان لا بد منه لالتزام الناس بالتكاليف العقلية والشرعية .

وقبل أن نترك هذا البحث ، لا بد لنا من الإشارة إلى ملاحظة هامة هي، إذا صح أن الأعواض التي ننالها من الله على الآلام التي ينزلها بها يمكن أن تكون في الدنيا والآخرة، غير ان الثواب والعقاب لا يكونان إلا في الآخرة إذ أنهما لا يتصوران الا قد انتهى التكليف إلى غاية يقف عندها ، ومن هنا كان لا بد من انقطاع التكليف بالموت والفناء ، ثم لا بد بعد ذلك من إعادة المكلف إلى حياة أخرى لينال جزاءه، وهذا ما سنقف عنده وقفة خاصة، لأننا سنكتفي بما سنورده

عنه في هذا التمهيد ، بينما سنفصل فقرات أغراض التكليف في البحوث القادمة .

انقطاع التكليف : إن انقطاع التكليف عن حال الثواب أو الجزاء يجب أن يكون على شكل يزول معه الالجاء وما يجري مجراه ، ولا يتحقق ذلك إلا اذا تراخى الثواب عن التكليف إذ لا يصح أقترانهما ، بل يجب أن ينتهي حال التكليف إلى حد يصح معه توفير الثواب على المكلف ، وتبدو أهمية وضرورة هذا التراخي والانفصال بين التكليف والثواب إذا علمنـــا أن التكليف اذا اقترن بالثواب فان المكلف لا يفعل الطاعات لما يرجوه من النفع أو دفع الضرر ، بمعنى أنه لا يفعلها على ما وجبت عليه ويتم به معنى التكليف ، وإنما يفعلها لما سيتناوله من نفع عاجل ، فيكون بصورة الملجأ .

ولا ريب أن التكليف عقلا يجوز بصور متعددة ، فقد يصح بالالجاء إلى الفعل الا أنه لا تكليف مع الالجاء ، وقد يكون بزوال الفعل ، كما يجوز بالاستغناء بالحسن عن القبيح ، وأخيرا فإنه يصح أن يكون بالموت والفناء ، وهذا ما دل عليه السمع وهو المقصود بالبحث (١) .

وهكذا فإن التكليف مستمر طوال العمر ، ولا سبيل إلى أن يعلم المكلف متى ينقطع التكليف عنه ، إنه يعلم أنه سيكون بالموت ، ولكن دون أن يستطيع تحديد وقته ، ولو عرفه لكان المكلف مغرى بالقبيح من ناحية — لأنه ضمن أنه لن يموت قبل اليوم الذي يعلمه — وفي حكم الملجأ إلى التوبة من ناحية أخرى ، فما دام يعرف موعد موته فإنه سيتوب قبل هذا الموعد مباشرة .

وإذا كان انقطاع التكليف أمرا لا بد منه فإن إعادة المكلف إلى حياة أخرى لا بد منها حتى تتحقق أغراض التكليف كلها ، وحتى ينال مستحق الثواب ثوابه ويجزى مستحق العقاب بالعقوبة ، إلا ان شاء الله إسقاط العقوبة عنه .

وهكذا فإننا ستتناول في هذا التمهيد موضوعي الفناء والاعادة بأقصى ما يمكن من

(١) المحيط ١ : ٢٦٨ أ ، ٢٤٦ أ .

الاختصار ، فقد سبق أن أشرنا إلى جزء منه أثناء حديثنا عن نظرية القاضي في العالم .

الفناء : يمكن دراسة هذا الموضوع من خلال الفقرات التالية :

— في معنى الفناء

— في الدلالة على إثباته

— في أحكامه

— في الغرض به

١ — اختلف المعتزلة ومن تابعهم في معنى الفناء على عدة آراء . فذهب جمهور المعتزلة ومنهم القاضي ووافقهم الزيدية إلى أن العالم يفنى بمعنى يعدم ، أي ينتقل ثانية من الوجود إلى العدم . وذهب الجاحظ والملاحمي إلى أن فناء العالم بمعنى يتبدد ويتفرق دون العدم ، أي أنهما ذهبا إلى أن الفناء أكثر من الموت .

واختلفوا في رأيهم بالكيفية التي يعدم بها العالم ، فقال أبو علي وأبو هاشم ووافقهما القاضي وجمهور البصريين أنه يعدم بضد هو الفناء ، وقال أبو الهذيل أنه يفنى بقوله تعالى : افن ، كما أنه يوجد بقوله تعالى كن ، أما النظام فإن الفناء عنده يكون بأن لا يجدد الله له البقاء ، لأن العالم في تغير مستمر بالحركة ، وذهب الخياط إلى أنه يعدم بالفاعل كما وجد بالفاعل ، أما أبو القاسم البلخي وجمهور البغداديين فقد قالوا : أن العالم يبقى ، لأنه باق ببقاء يجدده الله تعالى حالا بعد حال ، فاذا أراد الله تعالى أن يعدم العالم فإنه لا يجدد البقاء فتفنى الأجسام .

٢ — أما الدلالة على إثبات الفناء فقد كانت محل خلاف أيضا ، هل تكون بالعقل أم بالسمع ، أم بهما جميعا . وقد اتفق أبو علي وأبو هاشم والقاضي وجمهور مشايخ المعتزلة على أنه يثبت بالسمع ، وانفرد أبو علي بقوله : إنه يصح أن يعلم ثبوته من جهة العقل أيضا ، وحجته في ذلك أن القادر على الشيء يجب أن يقدر على جنس ضده لا محالة ، فإذا قدر القديم على إيجاد الجوهر فيجب أن يقدر على

ضده وهو الفناء، وقد رد أبو هاشم — ووافقه القاضي — على أبي علي بأنه لا وجه من جهة العقل يقتضي صحة العدم على الجواهر، فلا وجه إلا السمع، وأضاف القاضي بأن كلام أبي علي قد يصح لو ثبت أن الفناء ضد وجود الاجسام، وهذا ما لم يثبت .

أما الآيات الدالة على الفناء فهي كثيرة نورد منها قوله تعالى: « هو الأول والآخر » ولا يتم وصف الله لنفسه بذلك إلا بالقول بأن الأجسام تفنى وتعدم، وأما مجرد ورود الموت عليها أو تفرقها فلا يخرجها عن الوجود ، ولم يقر بعض المفسرين هذا التفسير بل قالوا: إن معنى الأول والآخر هنا ليس الوجود، وإنما هو إشارة إلى أنه تعالى أول في القدرة والسلطان [١] .

ومن الآيات قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » والهلاك هو الفناء « كل من عليها فان » وظاهر الاية يخص العقلاء دون غيرهم، إلا أن قوله تعالى بعد ذلك « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» يدل على أن الفناء للجميع.

ومن الأدلة السمعية على الفنـــاء إجماع المسلمين على أنه حاصل لا محالة .

٣ — وأهم أحكام الفناء، أنه ثابت لله تعالى دوننا ؛ وأن الله قادر عليه في أي وقت .

٤ — أما الغرض بالفناء فهو ثبات الفائدة به ؛ وبما أن الدلالة السمعية دلت على ثبوته في الجملة؛ فهو مصلحة لا ريب فيها ، لأن كل ما فعله تعالى فهو حسن لأنه لا يفعل القبيح . ووجه حسنه هو تقوية دواعي المكلف إلى فعل ما كلف به ، وترك ما كلف تركه؛ فهو كسائر الالطاف ، ويمكن تلمس وجه آخر لحسنه هو أنه يخرج المكلف من كونه ملجأ وذلك بأن يتحقق تراخي التكليف عن الجزاء .

(١) الملاحمي . الفائق ١٥٧ أ

هل يموت الانسان بأجله :

وقبل أن نختم موضوع الفناء لا بد من الاشارة السريعة إلى موضوع أجل الانسان أو موته. فالمعلوم أن الجميع على أن من مات حتف أنفه أو قتل فقد مات بأجله، لأنه ليس المراد بالأجل الا وقت الموت وقد ماتا في وقت موتهما، ولكن الخلاف في أنه كيف يكون حال المقتول إذا لم يقتل، أي إذا احتمل أنه يمكن أن يبقى .

مال الأشاعرة ومن تابعهم أو من يسميهم القاضي بالمجبرة والحشوية إلى أن كل مقتول فأجله كان قد حضر وقتل بأجله ، ولا يقدر القاتل على أن لا يقتله كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله .

وذهب أبو الهذيل إلى أن المقتول لو لم يقتل كان يموت قطعا بسبب من الله، وإلا يكون القاتل نفسه قد حدد أجل المقتول، وذلك غير ممكن .

وقالت البغدادية ان المقتول يعيش قطعا إذا احتمل أنه لم يقتل ، وذهب القاضي إلى الرأي الصحيح، إذ أجاز أن يحيا أو يموت في هذه الحالة[١] وقد وضح رأيه ببيان أن معنى الاجال ليس أكثر من الأوقات ، فأجل الانسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ، فمن علم تعالى أن موته يحدث في وقت من الأوقات فهذا الوقت هو أجل موته لا فرق بين المقتول وغيره ، وكل مـــا في الامر اختلاف وسيلة الموت .

وهكذا فإن القاضي يبطل قول من زعم أنه لولا القتل لمات لا محالة أو لعاش لا محالة ، « ولا يمنع في المقتول أنه كان لا يجب لو لم يقتل أن يموت في تلك الحالة لا محالة، وكذلك كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يقتل في هذه الحال، وإن كان ذلك جائزا ».

(١) الملل والنحل ١ : ٥٢ ؛ شرح الأصول ؛ المغني ١١ : ٦ أ .

والمقتول – وغيره – لا يموت إلا بأجله ، والزيادة والنقصان في الأجل لا تصح لأنه قول باثبات أجلين وهذا باطل »[1] .

الاعادة : ويمكن تجزئة الحديث عنها إلى ثلاث فقرات :

١ – معنى الاعادة

٢ – شرائطها

٣ – من تجب إعادته ومن لا تجب

١ – معنى الاعادة وجود الشيء بعد عدم سبقه وجود ، أي أن المعاد ليس له صفة أزيد من الوجود المتجدد، كما أن المحدث ليس محدثا لمعنى ، خلافا لما يذهب إليه عباد وهشام بن عمرو ،فعندهما أن الاعادة معنى يستحق صفة الوجود، كما أن المحدث كذلك .

وقد تستعمل الاعادة في غير العين التي كانت موجودة ، وذلك كمن يعيد بناء داره بعد أن تهدمت فيقال أعادها ، أي حصل تأليف مماثل للأول في نفسه أو صورته أو جنسه . والمقصود من الاعادة هنا إيجاد شيء معين بعد عدمه عن وجود ، وليس المراد به وجود المثل وإلا لم يتحقق توفير الثواب والعقاب للمستحقين .

٢ – أما شرائط الاعادة فهي :

– أن يكون الشيء من قبيل ما يبقى لأنه لو كان من قبيل ما لا يبقى لم تصح إعادته ، إذ أن هذا النوع من الموجودات يختص بالوجود في وقت معين كالحركة ، فلو قيل بإعادته لصح وجوده في وقتين، وقصد القاضي من ذلك إلى إثبات أن الذي يمكن إعادته هو الجواهر والأجسام دون الاعراض .

– أن لا يكون من مقدورات العباد،لأنها تختص بالوجود في أوقات معينة

(١) المغنى ١١ : ٦ أ

لا يصح فيها التقديم والتأخير فلو قيل بجواز الاعادة لأدى إلى ذلك وهو محال، ومعنى هذا أن مقدورات العباد تقتصر على الجزء الواحد في الوقت الواحد والجنس الواحد، ومثل هذا المقدور لا يمكن اعادته، وهكذا فالذي يعاد عموما يكون من فعله تعالى دون فعل غيره ، ولا يصح أن يعاد ما هو من جنس مقدورات العباد إذا فعله تعالى، وخالف القاضي في هذا أبا علي .

– أن لا يكون متولدا عن سبب فالمتولدات لا تعود .

غير أن قول القاضي اختلف في المغني عن غيره من كتبه، فقد أجاز في المغني إعادة المولدات عن أسباب بإعادة أسبابها ، إلا أنه رجع عن ذلك في المحيط وقال لا تصح إعادة المتولد بحال .

٣ – أما الذي يجب إعادته فهو كل من له حق على الله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، وما يجب على الله سوى ما يتعلق بالتكليف نوعان : عوض وثواب، فأما الثواب فقد ثبت أنه واجب على الدوام فلا يمكن أن يوفر على المكلف في الدنيا لأنها فانية فيجب أن يعاد ، أما العوض فما تأخر منه ولم يوفره تعالى في الدنيا وجبت البعثة لأجله كآلام الموت ، وأما العقاب فهو حق لله تعالى فله أن يسقطه ولا تجب البعثة عقلا لأجله .

ولكن ما هي الأجزاء التي يجب أن تعود من المكلف ، إنها – في رأي القاضي – عقلا تلك التي لا يستطيع أن يكون الحي حيا إلا بها لأنها هي التي تستحق الثواب والعوض ، وغيرها لا يجب إعادته .

إلا أن السمع قد أفاد بأن المثاب يعود على صورة حسنة وان المعاقب يكون على صورة مشوهة .

بقيت علينا مشكلة اعادة الجمادات والحيوانات والأعراض الحالة في متحيزات، يرى القاضي أن كل هذه الأشياء لا تجب إعادتها عقلا ، لأنها غير مكلفة،ووجه الحسن في الاعادة هو اكتمال غرض التكليف ، لكن السمع

قضى بإعادة كل حيوان بقوله: «وما من دابة في الأرض ولا طائر إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربكم تحشرون» (الانعام ٣٨) ولعل ذلك حتى يكون في إعادتهم زيادة الحسرة في قلوب الكفار والعصاة.

بعد أن عرضنا لأغراض التكليف وانقطاعه بصورة عامة نعود إلى تفصيل ما أجملناه في الفقرات التالية:

١ ــ الاعواض عن الآلام

٢ ــ الثواب والعقاب واستحقاقهما

٣ ــ ضمان التكليف «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

***

البحث الثاني
الأعواض عن الآلام

يمكن تعريف العوض بصورة عامة بأنه نوع من التعويض يقدمه الله لمن تألم من جور الاخرين، أو عن إيلام حل به من الله للاعتبار، فهو مستحق على الله لا نتيجة لفعل من المكلف، ويقاس بالألم الذي تحمله الانسان، ففي عالمنا لا يتناسب الجزاء مع قيمة الأفعال الخلقية.

ومقالة الاعواض إحدى النظريات التي نادى بها المعتزلة على اختـلاف وجهات نظرهم في تفاصيلها منسجمين مع رأيهم في العدل الإلهي. فقد لاحظوا أن كثيرا من الآلام وهي أضرار لا شك فيها تقع بالانسان مكلفهم وغير مكلفهم، لا نتيجة لذنب ارتكبوه حتى يكون عقابا لهم، كما ينزل مثلها في الحيوانات والأطفال، وهي ليست مكلفة أصلا، كالذبح الذي يصيب بعضها والذي يكون بعضه بأمر إلهي كذبح الاضاحي المختلفة، والأمراض التي تنزل بالأطفال، وبما أن القبيح لا يقع من الله حتى ولو كان ألما وضررا، فقد حاولوا أن يتلمسوا السبيل إلى وجه يحسن منه تعالى مثل هذه الأفعال فقالوا إنه يعوضهم عليها.

من أجل ذلك ميز المعتزلة بين الآلام التي تقع جزاء لما صدر عن المكلف من مشيئة: كألم من الحد على السرقة والزنا فلم يوجبوا على الله فيه عوضا، وبين الإيلام إن كان من الله أو بأمره دون استحقاق فأوجبوا فيه العوض عليه. وإذا كان الإيلام

من غير الله ودون جريرة فقد استحق العوض فيه على مرتكبه فيؤخذ من حسناته ويعطى للمجني عليه ، فإن لم تكن للجاني صفات أو استنفدت حسناته فإن الله يفعل أحد أمرين : إما أن يصرف الجاني عن إيلامه أو أن يعوض عليه .

وقد وقف الأشاعرة من هذه الفكرة موقفا معارضا لها من أساسها ، وكان من رأيهم أن الآلام لا تقع إلا من الله تعالى لأنه الفاعل لكل شيء ، وإذا وقعت منه كانت حسنة سواء وقعت ابتداء أو جزاء من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا جلب نفع ولا دفع مضرة أعظم منها ، ذلك لأن المالك يتصرف في ملكه كما يشاء سواء كان المملوك بريئا أو مذنبا ، ولئن كان العقلاء في العادة يستقبحون الآلام من غير سبق جناية فإن هذا يصح فيما بين الناس لأن طبائع النفوس تنفر منه وتأباه،إلا أن هؤلاء العقلاء يرضون مثل هذا الايلام إذا كانوا يرجون فيه صلاحا هو أولى بالرعاية كالحجامة والصبر على شرب الدواء رجاء الصلاح ، ولا يمنع أن يكون في إيلام الله دون استحقاق حكمة أو غرضا لا تدركه عقولنا ونحن غير مطالبين بأن نلتمس الغرض في أفعاله تعالى ، ويضيف الأشعري إلى ذلك أن شرط العوض في الايلام يزيد في قبحه ، « فالملك قادر على التفضل بمثل العوض عالم بأن الصلاح في الإيلام،وبالجملة هو المتصرف في ملكه مطلقا كما يشاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد » (١) .

وقد ذكر الباقلاني ما يشبه هذا الكلام ، وعقد فصلا لذلك في التمهيد (٢) ملخصه أنه يجوز لهتعالى أن يؤلم الأطفال ويأمر بذبح الحيوان وإيلامه لا لنفع ، وأنه ليس هنالك ما يمنع من أن يفعل الله العقاب الدائم على الذنوب المتقطعة ، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون ، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه . وحجته في ذلك أن هذه الامور التي هي الآلام والأضرار والقبائح إنما قبحت لأن الله نهى عنها وأنه لو لم يفعل ذلك لما كانت قبيحة .

---

(١) النهاية للشهرستاني ٢١١

(٢) التمهيد للباقلاني ٣٤١ — ٣٤٤

ثم ردد الجويني نفس هذه الفكرة ، وقال ان كل ما وقع من الله فهو حسن «ولا حاجة إلى تقدير سبق استحقاق عليه ، او استنجاز التزام أعواض أو جلب نفع أو دفع ضرر موقيين عليه » وأضاف إلى ذلك بأن الله اذا كان قادرا على أن يتفضل بمثل الاعواض من المنافع ابتداء دون استحقاق سابق فلماذا يؤلم العباد ثم يعوضهم ، أفما كان الاجدر به تعالى وهو الحكيم أن يتفضل بالانعام — دون ايلام (١) .

وسنرى أن هذا القول لا ينسجم مع نظرية العدل الالهي والتكليف ، وان اتفق مع القول بقدرة الله المطلقة على كل شيء وعدم جواز اخضاع أي فعل من أفعاله تعالى لما يخضع له تصور عقول الناس وأفهامهم .

والواقع أن كلا من الطرفين ينظر إلى الموضوع من زاوية خاصة هما : جانب الجلال والعظمة الالهية وجانب العدل والحكم الالحية ، ولا بد من الاشارة هنا إلى أن الماتريدية يقولون في أعمال الله بالحكمة والعلة وهم على أصلهم هذا أقرب إلى المعتزلة من الأشاعرة .

وكعادتهم ، لم يتفق المعتزلة على رأي واحد حول الاعراض ، فقد أتفق أكثرهم على الاصل ، الا انهم اختلفوا فيما وراء ذلك . فهل يكون العوض في الدنيا أم هو في الاخرة ، أم يصح في كليهما ، وبالتالي هل تكون الاعواض متقطعة أم أنها دائمة ، وهل تحيط بالذنوب كما يحيط الثواب بها ؛ وهل يجوز أن يوصل الله ما يوصل عوضا للالام ابتداء أي تفضلا بلا سبق استحقاق ، واذا لم يصح من الله أن يوصل العوض ابتداء ، فهل يصح أن يؤلمه الانسان ليعوضه عوضا زائدا لا ليكون لطفا له ولا لغيره ، واختلفوا أيضا في هل تكون الالام لمجرد التعويض ، أم أنها للتعويض والاعتبار ، وهل تعويض البهائم عن الالام النازلة أم أنها لا تعويض عليها ، ومتى يكون ذلك في الدنيا أم في الاخرة ، وهل يؤلم الأطفال لعلة أم لا لعلة ... إلى غير ذلك من التساؤلات الكثيرة التي نجدها

---

(١) الارشاد للجويني ٢٧٤ — ٢٨٥ .

مفصلة في كتب العقائد الاسلامية . وفي كتب القاضي عبد الجبار الذي تناولها في أغلب مؤلفاته الكلامية وأفرد لها قسما كبيرا من كتاب اللطف أحد أجزاء موسوعته الكبيرة « المغني » .

وسنعرض فيما يلي لاراء القاضي حول هذا الموضوع مبتدئين بمعرفة حقيقة الالام وكيف تصح أو تحسن ، ثم نتبعها ببيان معنى العوض وما يتميز به عن الثواب وغيره .

حقيقة الالام : ان من أهم موجبات القول بالعوض هو الاختلاف في حقيقة الالام ، وقبحها وحسنها ، ويمكن أن نعرض ذلك في السؤال التالي : هل الألم قبيح في ذاته ، أم هو قبيح لوجه يكون عليه . فاذا قلنا أن الالام قبيحة لذاتها فانها يجب أن تقبح دائما ، وهكذا تبطل نظرية الألم من أجل الاعتبار التي تتطلبها نظرية التكليف ، واذا قلنا أن الالام انما تقبح لوجه هي عليه فمعنى ذلك أنها ككل فعل أو شيء أو احساس انما يأخذ قيمته من وجوه واعتبارات خارجية يكشفها العقل ، وهذا يؤدي إلى أن الألم قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا ، ومن هنا تصح نظرية المعتزلة في الايلام من أجل الاعتبار ، وعلى أساس التعويض عنه بعد ذلك .

وبالاضافة إلى رأي القاضي أو أغلب المعتزلة في أن الالام والملاذ ليست قبيحة أو حسنة بذاتها تستطيع ان نلاحظ ثلاثة اتجاهات رئيسية :

١ — اعتقدت الثنوية ان الالام قبيحة كلها وان الملاذ حسنة كلها ، فأنكرت من أجل هذا أن قدم الله على ايلام الانسان لأنه فعل للقبيح ، ومن هنا كان قولهم بوجود خالقين أحدهما يتولى خلق الخير والاخر لفعل الشر ، وبمعنى اخر أن اله الشر هو وحده الذي يستطيع أن يفعل الألم بالناس . والرد على الثنوية يسهل على أصول القاضي الذي يرى أن الحسن والقبح في الأشياء ليسا ذاتيين أو مطلقين ، وانما هو كذلك للوجوه التي يحصلان عليها أي أن قيمتها نسبية . ولذلك صح أن يفعلهما الله على الوجه الذي يحسن . فلا ينسب اليه فعل القبيح

خاصة وان الله قادر على الحسن والقبيح وانه اذا امتنع عن القبيح فلا يمتنع عنه لأنه مفطور على الخير بل يفعله بارادته واختياره كأي فاعل اخر .

٢ — وذهب اخرون إلى أن الالام لا تحسن الا مستحقة أي عقوبة على ما قدم العبد من ترك للواجبات وفعل للقبائح ، الا أنهم عندما رأوا أن الالام تصل إلى غير مستحقيها من البهائم والأطفال تحزبوا إلى فريقين :

أ — فذهب بعض غلاة الرافضة من الذين يقولون بالتناسخ إلى أن الالام بغير المكلفين لا تخرج عن الاستحقاق الا أنها تقع على الأرواح التي تنتقل من بدن إلى اخر عقوبة وتعذيبا ، فالمعاقب ليس هو الهيكل الجسمي نفسه وانما هو الروح ، ولا مجال هنا لمناقشة هؤلاء لأنهم يخالفون مبدأ اسلاميا أصليا وهو استحالة تناسخ الأرواح وانتقالها كنوع من العقوبة بين الابدان المختلفة . — أن عقيدة الاسلام تقوم على أن الذي يموت لا يعود ثانية الا بالبعث الشامل للناس جميعا حيث يحاسبون حينئذ عن جميع ما قدموه .

ب — وذهب البكرية (١) إلى أن غير المكلفين من الأطفال والبهائم لا يحسون بهذه الالام ، والحق أن هذا القول غريب وبعيد عن كل تصور أو تجربة وقد رد عليهم القاضي ردا مقنعا يقوم على أربعة حجج : أولاها : أن الالم من أنواع الاحساس الذي يثبت للكائن بمجرد كونه حيا ولا يحتاج فيه إلى أن يكون الحي عاقلا ومثله في ذلك مثل جميع الاحساسات والطبائع الاخرى من نفور وشهوة ولذة ... وثانيها أن الألم كشعور مباشر يدرك بالاضطرار أي بمعرفة مباشرة . وكل منا يعلم ذلك من نفسه قبل بلوغه وكمال عقله . وثالثها : اننا نعرف صحة حصول الألم للأطفال عن طريق غير مباشر هو رؤيتها لامارات شعور الأطفال بالألم لأننا نقيس هذه الامارات على أنفسنا فندرك أن الطفل يتألم ويتلذذ ، وأخيرا فما علاقة الاحساس بالألم يكون الكائن مكلفا أو غير مكلف . ان التكليف

(١) نسبة إلى رجل يقال له بكر لا تعرفه كتب الطبقات بأكثر من أنه « ابن اخت عبد الواحد » وهو أحد رجال الاعتزال .

تعريف ونصب أدلة وأمر وارادة ، وكل هذه الامور لا توجب – أن يقتصر الألم على المكلفين دون غيرهم (1) .

٣ – وذهب المجبرة والأشاعرة إلى أن الالام والملاذ ليست قبيحة أو حسنة لذاتها الا أنهم لم يجعلوا وصفها بالحسن والقبح قائما على أساس موضوعي متعلق بها ، وانما علقوا ذلك بالفاعل فقالوا أن الالام اذا كانت من الله حسنت لأنه المالك الامر الناهي الذي يملك التصرف في ملكه كما يشاء ، أما اذا وقعت من الانسان بغيره أو بنفسه فانها تعد قبيحة . ان الرد على المجبرة والأشاعرة هو فرع على رد المعتزلة عليهم بصورة عامة في أن الفعل لا يحسن أويقبح باختلاف الفاعلين ، وانما يكون قبحه أو حسنه أما لذاته كما قال البغدادية ، وأما لوجه او اعتبار كان عليه على رأي القاضي ومعتزلة البصرة عموما .

آراء المعتزلة والقاضي في الآلام : ان الألم عند المعتزلة لا يقبح لذاته وانما لوجوه واعتبارات ، واذا كان الأمر كذلك فان الالام قد تحسن لكونها وقعت على وجوه تقتضي حسنها كما سنبين :

وقد لخص القاضي هذا الرأي بقوله « من البعيد أن يعتقد المعتقد العاقل أن الألم بكل حال يكون قبيحا سواء أراد بالقبيح ما يستحق عليه الذم ، أم ما ينفر عنه الطبع ، كما أن من البعيد أن يكون كل لذيذ حسنا » .

فالالام مثلها مثل الأفعال في أنها تحسن وتقبح لوجوه هي عليها .

الوجوه التي تقبح عليها الآلام : اختلفت أقوال أبي علي وأبي هاشم والقاضي في الوجوه التي تقبح عليها الالام ، أما أبو علي فأنه اعتبر الوجه في القبح أن يقع الألم ظلما كأن يكون بلا استحقاق ولا عوض . ونحن نعلم أن الظلم هو الفعل – الضار الذي يعري عن النفع أو دفع الضرر . إما أبو هاشم فقد كان له رأيان : ذهب في أحدهما إلى أن الضرر وحده يكفي في قبح ايقاع الألم ، الا أن هذا لا يصح في رأي القاضي لأن الضرر قد يقع حسنا اذا كان فيه دفع

(1) المغني ١٣ : ٣٨٤ .

مضرة أعظم ، أما رأيه الثاني فقد جارى فيه قول أبي علي وسائر شيوخ المعتزلة في أن الألم يقبح لكونه ظلما وعبثا .

ولا يخالف القاضي مجموع مشايخ المعتزلة فيما ذهبوا اليه الا أنه يناقش رأي أبي علي لتوضيحه فأبو علي يرى أن الظلم يتضمن العبث فلم يجد ضرورة للنص عليه كوجه من وجوه قبح الألم ، بينما يذهب القاضي إلى الفصل بينهما ، فقد يقبح الضرر أو الألم لكونه عبثا وان لم يكن ظلما ، فلو آلم الله حيا لمجرد العوض لم يكن ظالما لكنه عابث والله يتعالى عن ذلك ، والعبث هو ما يقع من العالم به لغرض كان يصح أن يصل اليه من دون أن يأتي بهذا الفعل (1) .

الوجوه التي يحسن عليها الألم : نستطيع أن نجمل هذه الوجوه بعبارة مختصرة فنقول ان الألم يحسن عند كل وجه يخرج به عن أن يكون ظلما أو عبثا ، الا أن القاضي فصل هذه الوجوه على النحو التالي :

أ – أن يكون الألم مستحقا على فعل سابق من العبد .

ب – أن يدفع به ضرر أعظم أو يستجلب به نفع أو يظن أنه يساعد على ذلك على خلاف مع أبي هاشم الذي لم يجز الظن واشترط تحقق دفع الضرر أو استجلاب النفع ، ومثل القاضي لذلك بالألم الناتج عن الاماته والقصد وشرط الاذنيين .

ج – أن يكون الألم يقصد الاعتبار ، فالله قد يؤلم المكلفين وغيرهم ليعتبر المكلف الذي نزل به الألم أو غيره من المكلفين الاخرين . وهذا الفعل من الله من نوع اللطف بالعباد وبشرط أن يقدم أعواضا لمن أصابه بهذا الالم .

وقد كان أبو علي يرى في الألم أنه يحسن لمجرد العوض ، وأنكر ذلك أبو أهاشم وقال لا بد من اجتماع الاعتبار والعوض ، أما القاضي فقد ذهب إلى ن الايلام في هذه الحالة يجب لكونه اعتبارا ويحسن لكونه لطفا واعتبارا .

(1) المحيط ٣ : ب

وقد وضح القاضي رأيه على النحو التالي : ان الالام اما أن تكون موجهة إلى المكلف أو أنها موجهة إلى غيره ١ — فاذا كانت موجهة إلى غير المكلف فانه لا بد فيها من الاعواض ما يوفي عليها حتى تخرج عن كونها ظلما ، ولا بد أن يكون فيها اعتبار ولطف للمكلفين لكي تخرج عن كونها عبثا ، فالله لا يبيح ذبح البهائم للعوض فقط ، بل لا بد أن يجتمع مع العوض اللطف والاعتبار (١) .

٢ — واذا كانت موجهة إلى المكلف فأنه يجب فيها الاعتبار والعوض ، والاعتبار قد يكون للمكلف نفسه أو يكون لغيره أو له وللغير جميعا ، والاسلام من الله لا يشترط فيه الرضا من الذي نزل به الألم لأن الاعواض المقدمة تصل في عظمها لدرجة أنه يستحيل أن يرفضها كائن ما في مقابل ما ينزل به من الالام .

ولم يجز القاضي أن يؤلم الله الخلق لمجرد دفع الضرر وذلك لأنه تعالى يستطيع أن يزيل الضرر أن ينزل الالام بهم . وقبل أن نختم هذا البحث لا بد لنا من التساؤل اذا كنا أجزنا لله أن يؤلم الاخرين ويعوضهم أفلا يجوز ذلك من غير الله ؟ ان الجواب بالاجابة اذا كان هذا الايلام بقصد نفعه أو دفع الضرر عنه كحالة الطبيب والمريض وقد يجوز في حالات أخرى اذا كان النفع قد بلغ مبلغا عظيما كأن تطلب من آخر أن يقوم من مكانه وتعطيه مقابل ذلك أموالا كثيرة .

وقد اختلف ابو علي عن كل من القاضي وابي هاشم فذهب الأول الى أنه لا بد في هذه الحالة من رضا الغير وأجاز الاخران ذلك دون رضا الغير لأن المنفعة لا تقاس بالضرر الواقع .

العوض : ان العوض كما ذكرنا هو التعويض عن الالام التي تصيب الاحياء دون استحقاق ، أو هو كما عرفه القاضي « كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاجلال ، لأنه حينذاك يكون ثوابا ، فهو وحده التي يستحق على سبيل التعظيم والاجلال ، وقد قال معظم المعتزلة باللطف الا عباد بن سليمان الذي لم يجز

(١) المغني ١٣ : ٤٥٧ ؛ المحيط ٣ : ٤٢ .

من الله الايلام للاستحقاق . وقد حاول القاضي أن يلتمس له عذرا حتى لا يخرج عن اجماع المعتزلة فقال انه يعني بالاستحقاق هنا اللطف والاعتبار بمعنى أنه لا يصح من الله أن يؤلم دون قصدهما .

وقد ذهب المعتزلة في ايجاب الله الاعواض على نفسه مذهبا بعيدا ، فأوجبوا ذلك من أجل ما يصيب الخلق مكلفيهم وغير مكلفيهم من أضرار ، وأجروا فوات النفع مجرى حلول الضرر في وجوب التعويض ، وقد فصل القاضي هذا الرأي تفصيلا دقيقا حتى أنه جعل لمن يموت عوضا على الله ، الا انه لم يجعل العوض على فوات النفع على الميت ، وانما رتبه على الاماتة بحد ذاتها ، كما جعل لكل ما يصيب الانسان أو ملكه من احراق أو اتلاف أو غير ذلك اعواضا (١) ، ولعل في الحاح القاضي على هذا ما يشير الى اعتقاده بأن العدالة الكاملة لا يمكن أن تتحقق في هذا العالم ، وان الجزاء العادل سواء كان ثوابا أو عقوبة لا يكون الا في الاخرة ولا بد أن يكون العوض نفعا عظيما يستسهل الالم تجاهه والا فانه لا يجوز أن يستحق على الضرر وهو الالم دفع ضرر أعظم منه .

التمييز بين العوض وبين الثواب والتفضل : ولا بد من الاشارة هنا الى أن العوض يختلف عن الثواب ، لأن الثواب مستحق للناس على فعلهم للطاعات ، ويقع لهم سبيل التعظيم والاجلال من الله ، وذلك كان أعظم من العوض وأرفع قدرا أو مقاما ، بينما العوض يستحق على الضرر ، ولا يقع على سبيل التعظيم والاجلال مثله في ذلك مثل من يدفع للعامل اجرة الاعمال التي قام بها .

وكما يختلف العوض عن الثواب ، فانه يختلف عن التفضل ، لأن العوض لا يكون الا مستحقا على ضرر ، اما التفضل فانه غير مستحق ولفاعله أن يفعله بالغير أو لا يفعله ، ومثله بين الناس الهدية ، ومن الله ابتداء الخلق والتكليف .

احكام العوض :

أ — وجوب الاعواض على الله والعباد : أن الاعواض كما تجب على الله تعالى

(١) المغني ١٣ : ٣٥٠ .

فانها تجب على العباد ، وانما تستحق الاعواض على الله اذا كانت من فعله مباشرة، كالأمراض التي ينزلها بالناس ، أو كانت من فعله بالواسطة ، كأن تكون بأمره. أما استحقاقها على العباد فحينما تكون من فعلهم وبارادتهم ليس مجرد تنفيذ لأمر الله . واليك تفصيل هذا القول .

ان ما يفعله الانسان أما أن يقصد به نفسه ، أو يقصد به غيره فكيف يستحق عليه الاعواض حسب كل منهما .

اذافعل الانسانبنفسه ألما قبيحا كأن يقتل نفسه فانهلايستحقعليهعوضا من أحد لا من الله ولا من غيره ، والعبد هو الذي يتحمل مسئولية ما فعل ما اذا فعل بنفسه ألما حسنا ، فأن منه ما يستحق عليه العوض من الله كشربة الأدوية الكريهة، لأن المرض الذي نزل به انما كان من الله ، ومنه ما لا يستحق عليه عوضا كأن يشرب الدواء الكريه قصدا للسمنة اذ أن مثل هذا العمل يتحمل مسئوليته ونتائجه بنفسه . وهذا كما نرى منتهى الدقة في الفهم للمسئولية والتكليف .

وان فعل الانسان في غيره الما قبيحا فإنه ظلم يجب فيه العوض عليه لا على الله، أما أن فعل بغيره الما حسنا ، كأن يقيم الحدود على المؤمنين فانه يستحق العوض من الله ان كان الذي اقيم عليه الحد قد أعلن توبته عن ذنوبه .

وعلى كل ... ، فان المبدأ الذي يعتمد عليه القاضي هو أن العوض ينتقل من من فاعل الالم والضرر الى من أباحه أو أمر به أو ندب اليه او الجأ [1] وقد ضرب القاضي امثلة على كل هذه الأفعال وبين كيف يترتب الاستحقاق عليها مما يجعلنا ندهش لهذه الدقة العظيمة في تحري العدل الالهي ، وتقرير المسئولية الانسانية على الأمور التي يتطلبها التكليف وحده .

ففي حال اباحة الفعل من الله ، كاباحة ذبح البهائم فانه يستحق بها العوض فيها على الله .

---

(1) المغني ١٣ : ٤٥٢ ، ٤٥٤ ، ٤٦٣ ، المحيط ٣ : ٤٠ ب .

٢ — وفي حالة الندب ، كأن يندب على الأضاحي في العيد الأكبر . فان العوض عليها مستحقة على الله ايضا ، اما كيف حسن من الله أن يندب الى مثل ذلك أو يوجبه فانسببه انه خصها بالحياة والصحة وأوجب على نفسه أن يعوضها عما آلمها به .

أما في حالة الالجاء بسبب فعل يعود الى الله كأن تلجيء الصاعقة احدنا الى الجري فيعدو على زرع غيره فيفسده فأن العوض مستحق هنا على الله لا على العبد لأن الصاعقة من فعله .

الا أن مسئولية التعويض لا تنتقل الى الله لأنه مكن الناس من الاضرار بالغير فالتمكين قدرة عامة تشمل الضرر والنفع جميعا ، ولذلك فانه لا يكون سيأ لالتزام العوض .

وكما أن استحقاق العوض قد ينتقل من الله الى العبد فانه قد يحصل عكس ذلك أي بأن يكون الايلام من الله والتعويض على العبد . وهذا الانتقال يقتصر على حالة ما اذا كان الالم من الله حصل بسبب عدم مراعاة العبد لظروف العادات التي يسير عليها الكون ، والتي لا تنتقض الا بالمعجزات زمن الانبياء ، وذلك كأن يضع احدنا طفلا تحت البرد حتى يهلك ويموت فما لحقه من الم بسبب ذلك يكون كأنه من فعل العبد وان كان من الله على الحقيقة. وانما تحمل العبد مسئولية التعويض فيه لان العادة جريت أن يتألم الطفل ويهلك اذا وضع هذا الموضع ، وقد كنا أشرنا الى الطريقة التي يؤدي بها العبد ما استحق عليه من عوض نحو الغير وذلك بأن يؤخذ من حسانه حتى تنفذ ثم يكمل الله ما يتبقى من الاعواض المستحقة .

٣ — العوض منقطع لا دائم : اختلف المعتزلة في العوض ، هل هو دائم كالثواب ، ام انه منقطع يؤدي دفعة واحدة لا على سبيل الاستمرار .

فذهب ابو الهذيل وابو علي والبلخي وبعض البغدادية والصاحب بن عباد الى انه دائم ، وقال ابو هاشم والقاضي ومعظم شيوخ البصرة أنه منقطع ، وحكى القاضي عن أبي علي أنه عاد عن رأيه قبل موته [1] .

---

(1) المحيط ٣ : ٢٨ (ب) .

وفي رأي القاضي أن مثل هذا العوض في الشاهد مثل رفع قيم المتلفات وتعويض الجنايات بالدية اذ انها لا تستحق على الدوام .

ويظهر ان شبهة ابي علي ومن سلك مسلكه حصلت من اعتقادهم بأن العوض كالثواب حيث أنهما منفعة مستحقة ، فلماذا يختلفان في الحكم ، هذا بالاضافةالى اعتقادهم بأن القول بانقطاعه سيؤدي الى دوامه على صورة قبيحة ، لأن انقطاع العوض الم فاذا قطعه الله عن العبد استحق عليه عوضا لما يلحقه من غبن وألم وهكذا تتسلسل الاعواض حتى لا تنتهي .

وقد رد القاضي على شبهة ابي علي هذه ، فأما أن العوض كالثواب فهذا غير صحيح ، لأن الثواب نفع يستحق على اداء الواجبات والامتناع عن المقبحات ومثلها في الشاهد مثل المدح والذم وهما يستحقان على الدوام . ودوام الثواب من ناحية أخرى ينتج عن انه لا بد من أن يتأخر عن التكليف — كما ذكرنا — اي انه لا يكون الا بعد الموت ، وما دام استحقاقه لا يكون الا في الاخرة والحياة فيهـــا خالدة ، فانه يستحق على الدوام . وليس هذه صفة العوض ، الذي يجوز أن يقدم في الدنيا دفعة واحدة أو على دفعات .

اما أن انقطاع العوض يؤدي الى التسليل ، فليس صحيحا لأنه لا يجب أن يلحق المرء غم وألم لانقطاع العوض ، اذ المفروض أن يعلم القدر الذي يستحقه كعوض فاذا ما وصل اليه وزيادة ، فانه لا يغتم اذا انقطع عنه .

٤ — الاعواض تكون في الدنيا والاخرة : هذا عند القاضي وأبي هاشم فانهما أجازا تقديم العوض في الدنيا أو تأخيره الى الاخرة ، ومنع أبو علي هذا وقال لا بدمن تأخيره كالثواب .

هذا هو رأي القاضي والمعتزلة عموما في الاعواض ، ومهما كان قول خصومهم في هذه النظرية فانه لا يمنع من أنها تدل على فهم عميق لطبيعةالعلاقةالقائمة بين الله والانسان عن طريق التكليف والعدل الالهي ونظريتهم هذه تصل الى أعلى مقام في اعطاء ما لله لله ، وما للانسان للانسان .

* * *

البحث الثالث

استحقاق الثواب والعقاب

اثار موضوع استحقاق الثواب والعقاب وتحديد المستحق لكل منهما نقاشا حاداً بين المفكرين الاسلاميين ، وقد عرفت مشكلة استحقاق الثواب والعقاب وهل هما واجبان على الله أم انهما ليسا كذلك تحت عنوان «الوعد والوعيد» ، أما مسألة تحديد المستحق لكل منهما وما يتصل بذلك من معرفة من يطلق عليهم لفظ المؤمن والكافر والفاسق فان الكلاميين من المعتزلة تناولوها بما يعرف باسم « المنزلة بين المنزلتين» ، ولشدة ارتباط هذين الموضوعين ، رأينا أن ندرسهما معا في هذا البحث .

لقد قرر المعتزلة أن الله خلق الانسان واقدره على الفعل والتفكير ومكنه منهما وأزاح عنه العلل المختلفة ثم كلفه وجعل في تكليفه مشقة ووعده بالثواب ان قـــام بالواجب والعقاب ان اخل به .

وقرروا أيضا أن الناس بالنسبة لما كلفوا به على أحد مواقف ثلاثة : فهم اما مؤمن عامل ، أو كافر عاصي ، أو في منزلة بينهما اي فاسق ، وهذه المواقف كانت نتيجة لاختيار من المكلفين انفسهم وبمقتضى ارادة حرة وقدرة على تنفيذ هذه الارادة .

وانتهوا الى أن عدالة الله التي يعتمد عليها التكليف تقتضي أن يصدق المكلفين ما وعدهم به ، فوعده المؤمنين بالثواب حق ووعيده للكفار والفاسقين حق لأن الله

لا يخلف وعدا ولا وعيدا ، فاذا ما خرج المؤمن الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب ، واذا مات من غير توبة عن شرك أو كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النـــار .

وقد وافق المعتزلة على رأيهم هذا أكثر الزيدية والشيعة وعدد من المفكرين وعلى رأسهم ابن تيميه [١] وخالفهم فيه كثير من مفكري أهل السنة والمرجئة وذلك على أساس أن الوعد والوعيد من كلام الله الأزلي وان الله وعد على ما أمر وأوعد على ما نهى فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده » ولا يجب عليه شيء من قضية العقل »[٢] .

وقد عبر الجويني من متأخري الأشاعرة عن هذا المعنى بقوله « الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوم ، وانما هو لفضل من الله تعالى والعقاب لا يجب ايضا والواقع منه هو عدل من الله » [٣] وذهب الماتريدية الى قريب من هذا القول [٤] .

وكان كل من الطرفين يصدر عن تصوره العام لله وعلاقته بالعباد ، فاما الأشاعرة فقد نظروا الى جلال الله وعظمته ، وان كل ما في الكون يقع بتصرفه وتدبيره فلم يوجبوا على الله شيئا ، فقالوا من عوقب فبعدل له تعالى بغض النظر عن فعله وكسبه ، ومن اثيب فبعدل له ايضا ، ومن عفى عنه فبعفوه ومغفرته ، بينما لم يجد المعتزلة في قولهم بثواب المطيعين وعقاب المخالفين امرا أدأ لأن الوجوب من الله انه هو الذي أوجبه على نفسه [٥] ، وكان رأي القاضي قريبا مما صرح به ابن تيميه

---

(١) منهاج السنة ١ : ١٢٩ يرى ابن تيمية ان الوعد والوعيد محتم اذا نظر اليه من حيث العموم لكننا لا نستطيع أن نقول أن فلانا بعينه معاقب أو مثاب لأن ذلك مما يعود إلى الله تعالى .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١ : ٤٢ .

(٣) الارشاد : ٣٨١ .

(٤) العقائد النسفية ١٥٤ .

(٥) الوعد هو : كل خبر يتضمن ايصال خير إلى الغير أو تفويت ضرر عنه في المستقبل والوعيد : كل خبر يتضمن ايصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل أما الخلف فهو أن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله ، أو يخبر عن عزمه على الفعل و لا يفعله .

فيما بعد من أنه يجب أن نعلم جملة" أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، وانه يفعل ما وعد أو توعد لا محالة لكننا لا نستطيع أن نحدد أن مكلفا بعينه سيثاب أو يعاقب لأن ذلك من شأن الله المطلع على الظاهر والباطن في كل انسان .

ولما كان امر اثابة المؤمنين والمحسنين متفق عليه عموما بين المسلمين ، بينما حمى النقاش حول استحقاق الذم والعقاب فان عنايتنا بهذا الموضوع كانت أكبر على أن نبحثه من خلال الفقرات التالية :

١ ــ الأفعال التي يستحق عليها الذم والعقاب .

٢ ــ الشروط التي لا بد منها لصحة الاستحقاق .

٣ ــ اصناف المكلفين بالنسبة للشريعة أو التكليف واستحقاقهم .

٤ ــ طريقة اسقاط العقوبة ــ او سقوط الثواب .

٥ ــ بعض احكام الاخرة .

١) ان الافعال التي يستحق المكلف عليها العقاب هي كل فعل قبيح أي كل ضرر يعرى عن النفع مطلقا كما أن الثواب يستحق على الفعل الحسن .

ويمكن أن ننظر الى القبائح من خلال ثلاثة أسس :

أ ــ فمن حيث استحقاق الذم عليها هي على نوعين رئيسيين : الكبائر والصغائر وتعريف الكبيرة شرعا بأنها ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه ، كما تعرف الصغيرة بأنها ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه .

والكبائر نوعان : الكفر وبها يسمى مرتكبها كافرا ، والفسق ويطلق على فاعلها وصف الفاسق .

ب ــ واذا نظرنا الى القبائح من حيث الاكراه عليها أو عدمه نجد انها تنقسم الى قسمين :

١ — ما يتغير حاله بالاكراه ، وهو كل ما لا يتعدى ضرر الانسان إلى غيره كاظهار كلمة الكفر أن فعله قبيح دون الاكراه ، اما اذا أكره المرء عليه فيجوز ان يقوله لا عن اعتقاد .

٢ — وما لا يتغير حاله بالاكراه : وهو كل ما يتعدى ضرره الى الغير نحو قتل الغير وما شاكل ذلك ، فما كان هذا سبيله لا يتغير حاله بالاكراه ، لأنه قبيح على الوجهين أي سواء كان باختيار الانسان أو باكراهه على القيام به .

ج — كما يمكن النظر الى القبائح من وجه آخر هو امكان الانفكاك منهـــا أو عدمه ، فمن القبائح ما لا يمكن الانفكاك منه الا بأن لا يفعله كالجهل ومنه ما لا يمكنه الانفكاك منه بأن يوقعه على وجه آخر ، كالسجود فانه يمكن الانفكاك منه بأن يفعله لله لا للشيطان او الانسان .

وقد كان أساس الخلاف بين المسلمين حول الكبيرة والصغيرة أن الخوارج انكروا أن يكون في المعاصي صغيرا وحكموا أن كل قبيح فهو كبير وخالفهم في ذلك عموم المسلمين .

واختلف المعتزلة فيما بينهم ، فقال جعفر بن حرب ان الكبير هو القبيح الذي يقترن بعمد الانسان واصراره أي أنه يميل الى وصف الجريمة بحالة الفاعل لا بموضوع القبيح .

وانكر القاضي ذلك من وجهين : أولهما أن العمد لا تأثير له في كون الفعل كبيرا أو صغيرا لأن للقبيح موضوعا أو بمعنى آخر أن للجريمة صفةموضوعية اذا ما وقعت من أي انسان كانت كبيرة أو صغيرة ، وثانيهما أن الطريق الى تحديد الكبائر وتعيينها هو الدلالة الشرعية ، وقد حدد الشرع أن القتل والزنا والقذف وغيرها كبائر ، وهذا لا يتفق مع القول بالعمد .

ولا خلاف بين ابي علي وابي هاشم في وجود صغير وكبير بين القبائح الا ـــأن الخلاف بينهما كان حول طريق الدلالة على ذلك فذهب أبو علي الى أن الشرع هو الذي يعرفنا باشتمال المعاصي على صغير وكبير ،ولو ترك الأمر للعقل لحكم بأن جميع

المعاصي كبائر لأن من المعلوم أن أقل القليل منها يستحق جزءا من العقاب كما أن أقل القليل من الطاعات يستحق جزاء من الثواب ، وذهب ابو هاشم الى أن العقل بمفرده يستطيع أن يميز بين الصغيرة والكبيرة فسرقة درهم ليست كسرقة عشرة دراهم .

ووقف القاضي الى جانب ابي علي في هذه المسألة ودليله من القرآن قوله تعالى « ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها» وقوله « لكل صغير وكبير مستطر» وقوله «الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم» وقوله « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » والكبائر التي حددها الله تعالى في القرآن كالكفر والزنا والقتل والقذف وغيرها ليست شاملة للكبائر جميعا بل قد يكون هنالك من الكبائر ما لا نعرفه ، الا أن هذا قد يتعارض مع المبدأ القائل بأنه لا عقوبة الا بنص ، يظهر أن القاضي يميل الى هذا الرأي حتى لا يتوهم البعض ان كل ما عدا هذه الكبائر فهو صغير فيكرن في ذلك اغراء على فعل القبيح .

الا اننا قد نتساءل لماذا عرفنا الله بالكبائر أو ببعضها على الأقل ، ولم يحدد لنا الصغائر بأعيانها ؟ ان تعريفنا الصغائر لا يجوز لأن المكلف اذا علم أن هذا الفعل صغير ، والصغير لا يستحق بفعله العقاب لوقوعه مكفرا في جنب ماله من الثواب فكأن الله بهذا التعريف قد حضنا على القبائح وأغرانا بالقيام بها .

ان مجمل ما يستحقه الانسان على أفعاله سواء كانت حسنة أم قبيحة لا يخرج عن الأحكام التالية :

١ — الذم والمدح : الذم هو القول المنبيء « عن اتضاع حال الغير » والمدح على العكس من ذلك « القول المنبيء عن عظم حال الغير» . وهما على نوعين : فمن الذم والمدح ما يتبعه الثواب أو العقاب وذلك في المعاصي والطاعات ، ومنه ما لا يتبعه ذلك فمن الذم الذي لا يتبعه العقاب من الله أن يسيء امرؤ الى اخر اساءه ليس فيها تعد لحدود الله ومن المدح الذي لا يتبعه الثواب المدح المقابل لنعمة مستحقة ؛

٢ — الثواب والعقاب : الثواب هو كل نفع مستحق عن طريق التعظيم

والاجلال تمييزا له عن التفضل والعوض والعقاب وهو كل ضرر مستحق على طريق الاستحقاق والنكال .

٣ — التعظيم والاستخفاف : وهي كالمدح والذم الا انهما يستعملان في القول والفعل بينما يقتصر استعمال المدح والذم على الأقوال .

٤ — الموالاة والمعاداة : الموالاة من الولاية بمعنى النصرة أو ارادة نفع الغير والمعاداة من العداوة بمعنى ارادة انزال الضرر بالغير .

وهكذا فان المكلف المؤمن يستحق المدح والثواب والتعظيم والاجلال والموالاة بينما يستحق المكلف الكافر الذم والعقاب والاستحقاق والمعاداة ، ويستحق الفاسق مرتكب الكبيرة مثل ما يستحقه الكافر ولكن على درجة أخف منه .

ان العقل والسمع جميعا يدلان عند القاضي على استحقاق العقاب الى جانب الذم بالنسبة للمعاصي وقال البعض بل لا يعرف استحقاق العقاب عليها الا بالسمع.

ومن أدلة العقل على ذلك :

١ — ان الله أوجب علينا فعل الواجبات واجتناب المقبحات . وعرفنا ذلك فلا بد من أن يكون لهذا التعريف والايجاب وجه ، وليس ذلك الا استحقاقنا للعقاب ، لأن الذم وحده لا يكفي في الزجر لأنه اذا لم يقترن بضرر عظيم يتبعه لم يحتفل به ويلاحظ هذا في الحدود في الحياة الدنيا .

٢ — ان الله خلق فينا شهوة القبيح والنفور عن الحسن فلا بد من أن يكون في مقابل ذلك ما يزجرنا عن الاقدام على المقبحات ويرغبنا في الاتيان بالواجبات والا كان ..... المكلف مغرى بالقبيح ، والاغراء لا يزول بالذم وحده .

أما الأدلة السمعية : فانها تعتمد على أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلو لم يجب ذلك لما حسن الله الوعد والوعيد بهما .

الا ان القول باستحقاق العقوبة من الله لم يكن امرا مسلما به من المسلمين جميعا ؛ فقد ذكر القاضي أن بعض الملحدة تعلق بشبه فأورد بعضها ورد عليها :

— من هذه الشبه قول بعضهم : اذا كان غرض الله بالتكليف نفع المكلف فلا يجوز له أن يعاقبه إذا لم يرد الانتفاع بتكليف الله، لأن ذلك يعود إليه، مثله مثل الأجير الذي يفوت الأجرة على نفسه، فهل يحسن من المستأجر أن يضربه بالسوط ، أجاب القاضي على هذه الشبهة بأن استحقاق العقوبة ليس على تفويت النفع بل لأنه فعل القبيح وأخل بالواجب، ثم إنه لايصح قياس الشاهد هنا، لأن العباد لا يستحقون العقاب بينهم بالمعنى المعروف من الله .

٢ — ومن هذه الشبه ما ذكره البعض من أن العقاب هو ضرر يفعله الله بالعباد، والاضرار بالغير لايحسن إلا لوجوه وهي تشفي الغيظ ، أونفع المعاقِب أو المعاقَب وكل ذلك مفقود بالنسبة لله.. ورد القاضي على هؤلاء بأن كل هذه الوجوه التي تصوروها لا أثر لها في استحسان العقاب والاضرار بالغير، وإنما الذي يحسن العقاب هو استحقاق المكلف له بإقدامه على القبائح وإخلاله بالواجب ولا شيء غيره .

٢) شروط الاستحقاق :

سبق أن أشرنا إلى أن من الأفعال ما يستحق على فعله الذم والمدح، ومنها ما يستحق بالاضافة إلى ذلك الثواب والعقاب ، فما هي شروط استحقاق كل منهما

فصل القاضي بين هاتين المرحلتين من حيث شروط استحقاقهما :

١ — فأما الشروط التي يستحق بها الانسان الذم فتنقسم بانقسام نوعي الذم ، أي ما يتبعه العقاب وما يقتصر على الذم .

وما يتبعه العقاب فإن لاستحقاقه شرطين ، أحدهما يتعلق بالفعل أ المعصية ، والاخر يتعلق بالفاعل العاصي ، فما يتعلق بالفعل يمكن أن يوجز بأ يكون الفعل قبيحا ، أما ما يتعلق بالفاعل فأمور متعددة لا تترتب المسئولية بدونها وهذه الأمور هي أن يكون فاعل القبيح عالما بقبح ما يفعل ، أو متمكنا من العل به ، فالصبي والمجنون لا يستحقان الذم على فعل القبيح لانعدام علمهما بالقبي أو تمكنهما من علمه، بينما يستحق الخارجي الذم والعقاب على قتل المسلم و

اعتقد أنه يفعل حسنا لأنه متمكن من العلم بأن فعله على العكس من ذلك . ثم يجب أن لا يكون الفاعل ملجأ إلى الفعل أو مضطرا إليه ، فالالجاء والاضطرار يذهبان المسئولية .

وما لا يتبعه العقوبة من الذم ، فقد اشترط القاضي فيه ما اشترطه في الاول إلا أن درجة القبيح هنا أخف من درجة القبيح في الاول . ومن الغريب أن القاضي يشترط في هذا النوع وجود قصد فعل القبيح ، فهل يعني أنه لا يشترط القصد في النوع الأول .

٢ — وأما ما يستحق الفاعل لأجله المدح فيقسم أيضا حسب نوعي الحسنات .

فما يتبعه استحقاق الثواب من الله له شرطان : شرط يرجع إلى الفعل نفسه وهو كونه واجبا ، بمعنى أن تكون له صفة زائدة على حسنه وأن يكون شاقا ، وعلل القاضي ذلك « بأنه لما لم يحسن الايلام إلا للعوض فكذلك ، فانه لا يحسن الثواب إلا للمشقة » .

أما ما يرجع الى الفاعل فنفس ما يرجع إلى الفاعل في حالة استحقاق الذم والعقاب ، أي أن يكون عالما أو متمكنا من العلم بوجود صفة الواجب في الفعل وغير ملجأ أو مضطر .

وكذلك الأمر فيما يتعلق باستحقاق المدح فقط دون الذم .

ونخلص من ذلك إلى نتيجة هي : أن المؤثر الرئيسي في استحقاق الذم والعقاب هو فعل القبيح وكل ما عداه من العلم بقبحه أو التمكن من ذلك فهو شرط ، كذلك فالمؤثر الأساسي في استحقاق المدح والثواب هو فعل الواجب واجتناب القبيح وكل ما دون ذلك فإنه شرط .

ولا بد من الاشارة إلى أن أبا القاسم الكعبي من المعتزلة وافق الأشاعرة وغيرهم من الذين قالوا أن فعل الانسان لا يستحق على الله شيئا من الثواب ، وقد علل

رأيه بأن الله كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة التي هي الإحياء والإقدار على الفعل وخلق الشهوة والمشتهى إلى غير ذلك . ومثل قوله في الشاهد بأنه إذا أخذ أحدنا شخصا من قارعة الطريق فرباه وأحسن اليه وسخره بالقيام بعمل ، فإن هذا يجوز له دون أن يلتزم مقابل ذلك بأجر ما ، وأضاف الكعبي إن الله إذا أثاب المكلف فإنما يثيبه لجوده وكرمه لا لأنه استحق ذلك .

إن هذا القول يتنافى وأصول القاضي في التكليف ، لذلك فإنه اهتم بالرد عليه ، وملخص ما أورده في هذا الموضوع :

أ — إن الحكمة من وجود الأفعال الشاقة لا تتصور إلا مع وجود الثواب ، فما دام الله قد جعل الأفعال شاقة علينا ، وكان بامكانه أن لا يجعلها كذلك فلا بد أن يكون في ذلك ثواب .

ب — أما أن الثواب يوصله الله إلى المطيعين لجوده فإنه متناقض لأن الجود هو التفضل ، والتفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله ، فكيف يقال إن الثواب يجب على الله من حيث الجود .

جـ — ثم إن الشاهد لا يقاس بالغائب في هذا الأمر ، اذ لا تقاس المشقات التي كلفنا بها الله والتي تصل إلى حد التضحية بالنفس بالمشقات التي تكون بين الناس .

استحقاق الثواب والعقاب على عدم الفعل : إن معظم المعتزلة على ما ذكرنا يفرقون بين وقت القدرة «العزم» ووقت التنفيذ «الفعل» . وبين هذين الوقتين أوقات كثيرة ، وهكذا فيمكن للقدرة أن لا تفعل مع عدم وجود موانع ، وعلى هذا الأساس يعتبر الانسان عاصيا مع أنه في مرحلة العزم [١]

بناء على ذلك قال أبو هاشم والقاضي ، وتابعهما الملاحمي وغيره [٢] بأن المكلف يستحق الثواب والعقاب والمدح والذم على الفعل — طاعة أو

(١) البير نادر المعتزلة ٢ : ١١٢ — ١١٣ ، البغدادي ١٧٠ ، الفصل ٤ : ١٥٣ .
(٢) الفائق ١٣٨

معصية ــ وعلى أن لا يفعل . فالثواب والعقاب إذا كانا يستحقان على الطاعة فإنهما يستحقان على عدم فعل القبيح ، كذلك فإن الذم والعقاب كما يستحقان على المعصية فانهما يستحقان على الاخلال بالواجبات .

وقد لقب أصحاب هذا الرأي من المعتزلة بالذمية أي الذين يقولون باستحقاق الذم على عدم الفعل ، وفسر رأيهم هذا بأنه اعلان للاستحقاق على مجرد النية ، وهوجموا من الأشاعرة والماتريدية كما خالفهم في قولهم هذا أكثر المعتزلة ومنهم أبو علي الجبائي .

ولتفصيل هذا الموضوع نشير إلى أن من رأي أبي علي أن القادر من الناس لا يجوز أن يخلو حاله من الأخذ والترك ، أي من الفعل سواء كان إقداما أو إحجاما سلبا أو إيجابا . ورأى أبو هاشم والقاضي أنه يجوز أن يخلو المكلف من الأخذ والترك ، واستدلا على ذلك بما يلي :

١ ــ قياس الشاهد على الغائب ، فقد ثبت أن الله قد يخلو من الفعل وضده ، وإذا قيل لأصحاب هذا الرأي هل يجوز مثل هذا الاستدلال ، أجابوا بالايجاب ، لأن صحة الفعل عندهم لا تتعلق إلا بكون الفاعل قادرا ، بغض النظر عن كونه قادرا بالقدرة أو لذاته .

٢ ــ إننا نلاحظ من أنفسنا أننا مع علمنا بتصرفات الناس أمامنا فإننا قد نخلو من أن نريد منها أو نكره مع القدرة على اتخاذ أحد الموقفين ، وزوال الموانع منه.

٣ ــ إن من حكم القادر على الشيء أن يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل ، وإلا كان مضطرا إلى الفعل ، ولم يصح القول بحرية الاختيار[١] .

والحقيقة أن انعدام إرادة الشيء أو كراهيته ، ووصف المرء بأنه لا يفعل نوع من التصرف والفعل يمكن أن نطلق عليه اسم الاعراض أو عدم الاهتمام ، وقولنا إننا نعرض عن أمر ما ، هو في حد ذاته اتخاذ موقف من هذا الأمر ، ولا يوصف بانعدام

(١) المجموع المحيط ٣ : ١٤٥ ، شرح الاصول ١٥٨ أ .

الفعل ، لأن مواقفنا اما أن تكون تعبيراً عن كراهة للشيء ، أو إرادته ، أو عدم الاهتمام به .

ومن هنا جاز القول على أصل أبي هاشم والقاضي بأن عدم الفعل كالفعل في أنه سبب للاستحقاق والعقلاء جميعا يحكمون باستحقاق المكلف للذم والعقاب لإخلاله بالواجب ، ولا يخالف أحد في ذم من لم يرد الوديعة التي اؤتمن عليها إذا علم من حاله أنه كان يمكنه أن يفعل ذلك ولم يفعل .

أما مجمل ما وجه إلى هذا القول من انتقادات فيمكن تلخيصها فيما يلي :

١ ــ لا يختلف هذا الرأي عن قول جهم الجبري ، الذي جوز معاقبة المكلف على ما لا يتعلق به أصلا وهو الفعل. ويمكن الاجابة على ذلك ببيان سبب استحقاق الذم وهو الاخلال بالواجب وهو من إرادة الانسان ، وإذاً فإن الحكم لا يتعلق بمن لا يستحق الذم أصلا، وفرق بين قولي الجبرية والقاضي ، فجهم يجيز معاقبة الانسان على ما لايتعلق به ولا بدواعيه وعلى ما لا يقدر عليه أو يطبقه اصلا ، بينما قول القاضي يعتمد على « أن لا يفعل المكلف فعلا طلب منه » وعدم الفعل هذا متعلق بإرادته واختياره .

٢ ــ وقالوا : إن هذا القول يجيز العقاب على «العدم» وذلك محال ، لأن الفعل في حال العدم لايستحق ذما ولا عقابا ولا ثوابا ولا مدحا ، أو بمعنى آخر ، إنه ليس بأن يستحق المدح أولى من أن يستحق الذم .

ويمكن الاجابة على هذا الانتقاد بأن القاضي لا يقصد من العدم هنا ما تعارف عليه المعتزلة من أنه الشيء الذي لا يفتقر إلا إلى الوجود ، وإنما يقصد به «الاخلال بالواجب» وهو في حقيقته فعل .

٣ ــ وقالوا : لو استحق المرء الذم والعقاب على الاخلال بالواجب «لوجب أن يستحق المدح والثواب على أن لا يفعل ما هو قبيح» ، وهذا مما لا يمانع القاضي فيه ، إلا أنهم يضيفون بأن ذلك يوجب في المكلف إذا جمع بين الأمرين أن يكون مستحقا للثواب والعقاب في وقت واحد ، وهو محال على رأي المعتزلة ، لأن الانسان إما

أن يكون مثابا أو معاقبا في وقت واحد ، ويمكن الاجابة على هذا الانتقاد بأن هذا يمكن أن يلزم القاضي لو لم يكن من القائلين بالاحباط والتكفير [1] . وما دام يقول بهما فإن المكلف يكون دائما على حالة الأغلب منهما أي إما أنه مثاب أو معاقب .

٣ — اصناف المكلفين بالنسبة لما كلفوا به .

إن المكلف بشريعة ما اما أنه مؤمن بها ، أو كافر ، هذا إذا كانت الشريعة عقيدة خالصة ، أما إذا كان موضوع التكليف يجمع بين العلم والعمل كما هو الأمر في الاسلام ، فإننا نتصور موقفا ثالثا يسمى صاحبه بأنه في منزلة بين المنزلتين ، بغض النظر عن اختلاف الرأي في الأسماء الذي يسمى بها أو الصفات التي لحقت به .

وهكذا فإن أصناف المكلفين عند المعتزلة ثلاثة :

١ — مؤمن

٢ — كافر

٣ — فاسق

وللتعرف على حقيقة كل من هذه الألفاظ لا بد من معرفة معنى الايمان والكفر والفسق ، فقد اختلفت أقوال الاسلاميين في تحديد هذه الألفاظ ، لذلك فإن بحثنا سيعرض لثلاث أفكار رئيسية : الايمان والمؤمن ، الكفر والكافر ، والفسق والفاسق .

الايمان والمؤمن : نستطيع تلخيص مواقف طوائف المسلمين من الايمان على النحو التالي :

١ — جمهور مشايخ الحنفية والماتريدية على أن الايمان هو الاقرار والتصديق.

٢ — وجمهور مشايخ الأشاعرة على أن النطق من القادر عليه شرط في الإيمان خارج عن ماهيته التي هي التصديق ، وإليه ذهب الماتريدي .

(١) سيرد تفصيلهما بعد قليل .

٣ — قول المعتزلة بأن الايمان هو الاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالأعضاء [1] أي أن الايمان هو المعرفة والقول والعمل ، حتى عرفه بعضهم بأنه اداء الطاعات واجتناب القبائح .

ويجب أن لا يذهب إلى تصورنا بأن عدم اشتراط مشايخ الأشاعرة والحنفية لأعمال الجوارح في حقيقة الايمان يعني أنهم لا يهتمون بها ، كل ما في الأمر أنهم يميزون بين الايمان والاسلام ، ويجعلون عمل الأعضاء من الاسلام لا الإيمان ، بينما يميز المعتزلة بينهما على ما سنرى .

٤ — قول الكرامية بالايمان أنه مجرد الاقرار باللسان .

٥ — رأي جهم والنجارية في أن الايمان هو مجرد المعرفة بالقلب .

وقد هاجم القاضي الرأي القائل بأن الايمان هو مجرد المعرفة لأنه يوجب فيمن علم الله وجحده أو لم يجحده أن يكون مؤمنا ، ونحن لا نتصور أن أصحاب هذا الرأي يعنون المعرفة بمعناها المجرد حقا ، ففعل الايمان لا يفهم إلا مع التصديق والاعتقاد . ولعلهم أرادوا ذلك غير أنهم أخطئوا التعبير .

ورد على قول الكرامية بأن الايمان هو الاقرار باللسان ، بأن المنافق يقر بالله بلسانه وإن كان قلبه غير مطمئن بالايمان به ، والحق أن هؤلاء يرد عليهم بأن القول باللسان هو مجرد التعبير عن الايمان ، لأن الايمان في جوهره اعتقاد يتم في العقل والقلب ولا يصح اعتبار ظاهره حقيقته وجوهره .

أما أن حقيقة الايمان هي التصديق القلبي فحسب ، فإنه خطأ في اللفظ لأن تصديق الغير لا يكون إلا باللسان حين يكون المرء قادرا على الكلام .

وإذا أردنا أن نحدد موقف القاضي بين هذه الاتجاهات ، فاننا نجده في صف المعتزلة باشتراط العناصر الثلاثة : الاعتقاد والاقرار والفعل ، وإذا كان مشايخ الاعتزال اختلفوا في معنى الطاعة التي هي ملخص الإيمان فقصرها بعضهم كأبي

(١) نظم الفرائد ، شيخ زادة ٤٩

هاشم وأبي علي على الفرائض، وجعلها بعضهم كأبي الهذيل شاملة للفرائض والنوافل معا، فإن القاضي يؤيد الرأي الثاني، وعلى هذا فان من أخل بالاعتقاد فهو منافق، ومن أخل بالشهادة والقول فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق.

إن حقيقة الايمان أقرب الى رأي من يقول إنه التصديق بالقلب أو يضيف اليه الاقرار باللسان كتعبير عما في القلب، إلا أن من رأي القاضي والمعتزلة عموما أن الايمان والمؤمن، والكفر والكافر وغيرها هي مما يسمى عندهم بالأسماء الشرعية التي يأخذ مدلول اللفظ فيها معناه النهائي مما يدل عليه السمع، وقد دل المشرع في رأيهم على أن مفهوم الايمان لا يكتمل إلا بالاعتقاد والقول والعمل.

والاسماء عند القاضي على ثلاثة أنواع :

أ ــ الاسماء اللغوية، التي تعتمد على مجرد اللغة، وهي ظاهرة، كتسمية هذا العضو يدا والآخر رجلا.

ب ــ الاسماء العرفية، التي تكون كذلك بما يتعارف عليه الناس، نحو تسمية العرب هذا الحيوان المخصوص بالدابة مع أن الدابة في الأصل اسم لكل ما يدب على وجه الارض.

جـ ــ الأسماء الشرعية أي التي تكون كذلك بالشرع، نحو الأسماء، كقولنا مؤمن وكافر وفاسق، ونحو الصلاة، التي كانت في الأصل عبارة عن الدعاء، ثم أصبحت تدل عند المسلمين على هذه الصلاة التي تؤدى على نحو معروف. وإذن فإن الايمان والمؤمن والكفر والكافر والفسق والفاسق كلها أسماء أعطاها الشرع مدلولا خاصا، فيجب العودة اليه وليس إلى مجرد اللغة لتبين حقيقتها.

وكان على مثل هذا الرأي الخوارج وطائفة من الفقهاء[1]. غير أن الباقلاني والرازي[2] وكثير من مفكري أهل السنة ردوا هذا القول بينما وقف الغزالي منه موقفا

(١) و (٣) المستصفى للغزالي ١ : ٣٢٨

(٢) تفسير الرازي ٣ : ٥٠

متوسطا، فلم ينكر تصرف الشرع في هذه الأسماء، لكنه لم يجد سبيلا إلى الدعوى بأنها منفصلة عن المعنى اللغوي كلية.

وقد استدل القاضي على رأيه بأن الايمان هو المعرفة والقول والعمل بمجموعة من الآيات والأحاديث[1]، وكذلك فعل من ذهب الى أن الايمان هو التصديق والاقرار، ووافق القاضي على قوله جمهور من أهل الحديث.

الايمان والاسلام : اختلف مفكرو الاسلام في الإيمان والاسلام هل هما شيء واحد أم أنهما أمران متباينان. ويرجع البعض جذور هذا الخلاف إلى أوائل نشأة الدولة الاسلامية حين اختلف المسلمون حول المرتدين، فقد رأى البعض قتالهم لأنهم منعوا الزكاة أي أنهم لم يفرقوا بين الايمان والاسلام، بينما قال البعض الآخر بالاكتفاء منهم بالاقرار بالشهادتين[2].

ويمكن أن نلخص الخلاف بين المسلمين عموما على النحو التالي :

ذهب جمهور مشايخ الأشاعرة الى أن الايمان غير الاسلام، وقال مشايخ الحنفية والماتريدية أنهما شيء واحد، وعلى هذا كان الماتريدي والنسفي، ووحد المعتزلة بينهما أيضا، وهكذا فإن قولنا مؤمن أو مسلم يعني مفهوما واحدا.

استدل الأشاعرة على قولهم بالتفرقة بينهما بأن القرآن والحديث استعملهما منفصلين[3] فدل ذلك على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق، ورد الماتريدية على الأشاعرة بأن قصد الرسول في حديثه عن الايمان والاسلام بيان ثمرات الإيمان وعلاماته لا الفصل بينهما حقيقة، خاصة وأن القرآن استعمل اللفظين بمعنى واحد[4].

(١) وفيما يختص بالحديث يمكن العودة إلى الامالي للقاضي ٦، ٧، ٢٥، ٥٤.

(٢) التمهيد لمصطفى عبد الرازق ٢٨٤

(٣) وأهم ما يعتمدون عليه حديث الايمان والاسلام الذي رواه عمر .. « فأخبرني عن الإيمان قال أن تؤمن بالله ... فأخبرني عن الاسلام قال ... ».

(٤) «فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين» «قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للايمان».

واستدل القاضي على رأي المعتزلة بمثل ما استدل به الماتريدية من الآيات والأحاديث ، وأضاف أن الايمان والاسلام أو المؤمن والمسلم أسماء صارت كذلك بالشرع ، فالمؤمن هو اسم لمن يستحق التعظيم والاجلال وكذلك المسلم، فهما لم يبقيا على أصل معناهما اللغوي ، ولو أننا نظرنا الى الاسمين من حيث اللغة لكانا مختلفين حقا، لأن الايمان هو التصديق والاسلام هو الاستسلام والانقياد، وإذا ورد في القرآن أو الحديث ما يدل ظاهره على الخلاف بينهما فانما ذلك لأن القرآن حينئذ يستعملهما بالمعنى اللغوي مجازا كما هو في قوله «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم».

الايمان يزيد وينقص : المفروض أن يختص المعتزلة دون الأشاعرة والماتريدية بالقول بأن الايمان يزيد وينقص، لما يراه المعتزلة من أن الايمان عقيدة وعمل، فالزيادة والنقصان متصورة ومعروفة في الأعمال، ومن هنا صح قولهم إن الايمان يزيد وينقص، أما الآخرون فمن رأيهم أن الايمان هو مجرد التصديق أو التصديق مع الاقرار، وهذا لا يتصور فيه الا النفي أو الاثبات، فإما أن يوجد الايمان أو لا يوجد ، وقد أشار الجويني إلى هذا المعنى بقوله « إن من قال أن الإيمان تصديق لا مجال لقوله يزيد وينقص ، ومن قال إنه طاعة وقد مال القلانسي اليه أجاز الزيادة والنقصان »[1] .

لكن كتب العقائد تركت لنا أقوالا في زيادة الإيمان ونقصانه حتى عند الذين يرون أن الإيمان هو مجرد التصديق والقول . ويمكن تلخيص أقوال المسلمين حول هذا الموضوع بما يلي :

١ — القاضي والمعتزلة على القول بأن الايمان يزيد وينقص، لأنه طاعة تتكون من الأفعال والأقوال والعقائد مجتمعة [2] .

٢ — وذهب مشايخ الحنفية والماتريدية ومعهم الجويني إلى أن الايمان لا يزيد ولا ينقص، ويستفاد هذا من تأويلات أهل السنة للماتريدي وبحر الكلام لأبي المعين النسفي .

(١) الارشاد ٣٩٩ ، وانظر جولد تسهر في العقيدة والشريعة ٧٧ .
(٢) متشابه القرآن ١١٤ — ١١٥ .

٣ — وذهب مشايخ الأشاعرة والشافعي إلى أن الايمان يزيد وينقص مستدلين على رأيهم بقوله تعالى « وليزدادوا إيمانا » .

ولا شك أن المعتزلة كانوا منسجمين في قولهم هذا مع نظريتهم بأن العمل من الايمان أكثر من انسجام الآخرين مع ما يتصورونه من اقتصار الايمان على التصديق .

وأخيرا فإن من الغني عن البيان أن نذكر بأن الايمان الذي يستحق الانسان من أجله وصف المؤمن فعل للانسان يؤديه بكامل حريته واختياره، وليس هو فعل الله في العبد يكون العبد محلا له، كما أنه لا ينسب إلى الله فعلا وإلى العبد كسبا وهذا القول فرع على رأي القاضي والمعتزلة في أفعال الانسان بصورة عامة .

الكفر والكافر : إن الكفر أيضا من الأسماء الشرعية التي تخرج بالشرع عن مدلولها اللغوي ، فما هو معناه اللغوي والاصطلاحي . الكفر لغة : الستر والتغطية، ومنه يسمى الليل كافرا لما ستر ضوء الشمس عنا، كما سمى الزارع كافرا لستره البذرة في الارض .

والكفر اصطلاحا : اسم لمن يستحق العقاب العظيم على معصيته لموضوع التكليف، ويختص بأحكام مخصوصة نحو الخروج عن الايمان والمنع من الزواج من المسلمين والدفن في مقابرهم وإرثهم إلى غير ذلك .

ويمكن أن نلاحظ شبها للاسم الشرعي بأصله اللغوي، اذا علمنا أن الكافر بحالة كفره وعصيانه كأنه جحد نعم الله عليه وانكرها وداوم على سترها .

وقد اتفق المسلمون على تكفير من يخرج على الاسلام ، ولكنهم اختلفوا في طريقة ذلك ، وعرض القاضي لاختلافات الناس في الكفر على النحو التالي :

١ — قال بعضهم إن الكفر لا يقع إلا في الاعتقادات وغيرها من أفعال القلوب، وهي طريقة من يرى أن الايمان هو المعرفة بالقلب .

٢ — وقال آخرون بل يقع الكفر بأفعال الجوارح خاصة ، وهو قول أصحاب

المعارف : الجاحظ وأصحابه ، لأنهم جعلوا المعرفة الانسانية ضرورية لا اختيارية بمعنى أن الله يخلقها فيهم بالضرورة ، لذلك لم يجيزوا تعلق التكليف بها ولم يتركوا للانسان مما يخضع لإرادته الحرة واختياره إلا الإرادة من أفعال القلوب .

٣ ـ أما الكرامية فقد قصروا الكفر على الأقوال لأن الإيمان عندهم قول باللسان فقط .

٤ ـ والخوارج فرق : فيهم من يجعل المعاصي كلها كفرا ، وفيهم من يستثني الصغائر ، وفيهم من يستثني معاصي المجانين ، وأخيراً فإن فيهم من يجعل المعاصي كلها كفر نعمة على الاطلاق وهؤلاء هم الاباضية .

٥ ـ أما رأي القاضي موافقا فيه عموم المعتزلة فهو أن الكفر يقع بمخالفة عنصر من عناصر الايمان : القول أو الاعتقاد أو الفعل لا فرق بين أن يكون منصوصا عليه أو مستنبطا أو متأولا ، وهذا أوسع مفهوم لمعنى الكفر [١] .

والكفر عند المعتزلة لا يخرج عن الأمور التالية : أ ـ الجهل بالله كالاعتقاد بقدم العالم ونفي الله (الدهرية) وإضافة صنع العالم إلى نجم أو طبع أو غير ذلك (أصحاب النجوم والصائية) وإثبات الله غير عالم ولا قادر ولا حي ، وإثبات ماهية لله لا تعقل ، أو نفي بعض ما هو عليه من الصفات الذاتية . ب ـ الخروج عن التوحيد كالثنوية (المجوس) والمثلثة (النصارى) وعبدة الأوثان . جـ ـ نسبة الظلم والتجوير إلى الله . د ـ إنكار النبوة أو تكذيب الرسل .

وقد حاول القاضي تطبيق هذه المبادىء على بعض الطوائف الاسلامية ، ويظهر أن في كلامه قدرا كبيرا من المغالاة التي انساق اليها كما انساق اليها غيره نتيجة لحدة الصراع والنقاش المذهبي ، وبناء على هذا فقد حكم القاضي بإكفار المشبهة ، ولم يقصد بالمشبهة مجرد من ينسب التشبيه لفظا وعبارة إلى الله وإنما على من

---

(١) انظر المحيط ٥ : ٨٤ ، ٨٥ ، ٩٣ ، المغني ١٧ : ١٦٨ ، الفائق للملاحمي ١٧٩ ، ١٨٢ ، البحث عن أدلة التكفير والتفسيق للبستي ٢ و ٣ .

أولئك الذين يحققون تشبيه الله بالخلق ، وقد سبق لنا أن ذكرنا أنه لا يعد من يقول برؤية الله بلا كيف مشبها ، وبالتالي كافرا ، فالذي يقول برؤية الله على كيفية وجسمية معينة هو المشبه الذي يستحق وصف الكافر .

كما حكم بإكفار المجبرة الذين يخرجون العبد عن القبلة أصلا كجهم بن صفوان ومن سلك مسلكه ، وبنى حكمه هذا على نحو طريف فقال : إنهم بنفيهم الفعل عنهم يسدون على أنفسهم طريق اثبات الله كصانع ، لأن إثباته كذلك ينبني على الشاهد فهم جاهلون بالله من هذا الباب ، وكان يمكن له أن يحكم هذا الحكم على أساس إنهم يثبتون الله ظالما لما جعلوا منه فاعلا لأعمال العباد ثم يحاسبهم عليها بعد ذلك .

وكفر القاضي من الفلاسفة من يقول أن ذاته موجبة لأفعاله ، فمنع تحقيق الخلق له ، ومن يقول إن العالم قديم كان موجودا لم يزل ويبقى موجودا لا يزال وأنه لا يجوز عليه الهلاك والفساد .

كما حكم بإكفار المعطلة الذين يجعلون من صفات الله مجرد سلوب ، لأنهم بذلك ينفون عن الله كونه عالما وقادرا ، الى غير ذلك . وفي هذا القول دلالة واضحة على أنه لا يصح لنا أن نحكم على المعتزلة جميعا بأنهم من القائلين بالتعطيل .

أما الخوارج فإن القاضي لا يكفرهم وإنما يضللهم ويفسقهم لخروجهم على الامام الحق علي بن أبي طالب [١] كما أنه لا يكفر المرجئة لأنهم يوافقون المعتزلة في جميع قواعد الاسلام من العدل والتوحيد والنبوات ولا يذهبون مذهبا يعطل كون خطابه دليلا ، ولا يصفون الله بالقبيح .

الفسق والفاسق : من هو الفاسق ؟ الفاسق هو مرتكب الكبيرة ، وقد أصبح بالشرع اسما لمن يستحق الذم والاستخفاف والعقوبة ، والفسق هـو كل ذنب يستحق به العقاب .

---

(١) المغني ١٧ : ١٦٨

وقد أثار تحديد مكان مرتكب الكبيرة وحكمه خلافا شديدا بين المسلمين ، وجعله معظم مؤرخي الفرق سببا مباشرا لظهور مذهب الاعتزال. فقد قالت الخوارج إن صاحب الكبيرة كافر ، وذهب المرجئة إلى أنه مؤمن ، وقرر الحسن البصري أنه منافق ، أما واصل فقد أعلن أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل هو فاسق أو في منزلة بين المنزلتين : الايمان والكفر ، ومن هنا أطلق على هذا الأصل عند المعتزلة اسم المنزلة بين المنزلتين ، أو الاسماء والأحكام [1] وقد ناقش واصل الحسن البصري في رأيه ولم يقنع أحدهما من الآخر وانضم بعض أفراد حلقة الحسن البصري لواصل وعلى رأسهم عمرو بن عبيد ، وسبب هذا اعتزال أصحاب واصل حلقة الحسن البصري فلقبوا بالمعتزلة .

اعتبر القاضي هذه المسألة من المسائل الشرعية التي لا مجال للعقل في تحديدها ، لأنها تعتمد على كلام في مقادير الثواب والعقاب ، ومثل ذلك لا يعلم عقلا. فالذي يعلمه العقل كون الثواب أكبر من العقاب فيقع العقاب مكفرا في جنبه ، أو أقل منه فيكون محبطا في جنب ذلك العقاب ، أما عقاب كل معصية وثواب كل طاعة فلا يعلم إلا شرعا [2] .

نعود الآن الى تفصيل رأي القاضي في تعيين من هو الفاسق . وقد اتبع في ذلك طريقة هي أن ينفي عنه كونه كافرا أو منافقا أو مؤمنا ، فلا يبقى الا أن يكون فاسقا .

أما أن صاحب الكبيرة ليس كافرا فقد خالف القاضي والمعتزلة فيه الخوارج

---

(١) المنزلة بين المنزلتين في اللغة تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه. وفي الاصطلاح : العلم بأن لصاحب الكبيرة اسما بين الاسمين وحكما بين الحكمين. انظر طبقات المعتزلة للقاضي. فقد نسب هذا الاصل لواصل وقال : إنه أخذه عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية .

(٢) من الكبائر التي عدها القاضي بناء على أصل سمعي : الفرار من القتال (الامالي ٢٢٦) ، وأكل مال الغير وقتل النفس (المتشابه ٦٨) والزنى ورمي المحصنات (المتشابه ١٩٠) وعقوق الوالدين ، والشرك بالله (الامالي ٢٦) .

فرفض وصفه بالكفر سواء كان بالمعنى الحقيقي لهذا اللفظ أو بمعنى كفران النعمة ، ولعلنا نستطيع أن نقسم شبه الخوارج الى نوعين : عقلية وسمعية .

أما شبههم العقلية : فتعتمد على رأيهم في أن الكافر سمي كذلك لتركه للواجبات وإقدامه على القبائح ، وهذا هو حال الفاسق ، غير أن الكافر عند القاضي من الأسماء الشرعية التي يرجع تحديدها الى السمع ، وقد أصبح الكافر في السمع اسما لمن يستحق العذاب العظيم وتجري عليه أحكام مخصوصة وليس الفاسق كذلك .

وأما شبههم السمعية : فقد احتجوا فيها بآيات قرآنية منها قوله تعالى : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » وقوله في آية أخرى « فأولئك هم الفاسقون» قالوا : فقد وحد بين الكفر والفسق : ورد القاضي على استشهادهم بالآية من وجهين ، أولهما أن الآية وردت في اليهود ولا شك في كفرهم ، وثانيهما أن المراد بالآية الأولى أن من لم يحكم بما أنزل الله مستحلا لفعله فهو كافر .

والحق أن قول الخوارج بالاضافة إلى مخالفته للعقل وما ورد من قرآن فإنه مخالف لإجماع الصحابة والمسلمين . فقد حارب علي رضي الله عنه أهل البغي ولم يسمهم كفرة ولم يبدأ بقتالهم ، ولما سألوه : أهم كفرة؟ قال من الكفر فروا ، فقالوا أمسلمين هم؟ قال لو كانوا كذلك كانوا إخواننا ، بالأمس بغوا علينا ، فسماهم بغاة. ثم أنه لم يعرف عن الصحابة أنهم أجروا على مرتكب الكبيرة حكم الكافر في الميراث أو الزواج أو الدفن في مقابر المسلمين إلى غير ذلك .

أما أن مرتكب الكبيرة ليس كافرا كفرا مخصوصا ، فلأن كفر النعمة يكون في نقيض شكر نعم الله والاعتراف بها ، ولا وجه لهذا القول هنا .

وأما أن مرتكب الكبيرة ليس منافقا ، فإن القاضي والمعتزلة يخالفون فيه الحسن البصري ومن تابعه من البكرية ، وقد روى القاضي في طبقاته مناقشة جرت بين الحسن البصري وبين عمرو بن عبيد ، فقد قال هذا للحسن أفتقول أن كل فسق نفاق ، فقال نعم ، قال فيجب أن يكون كل فسق كفرا ، وكان ذلك ردا على

احتجاج الحسن بالآية الكريمة « إن المنافقين هم الفاسقون ».

ان القاضي يدعي الاجماع على أن صاحب الكبيرة فاسق ، ويقول إن الخلاف اقتصر على كونه مؤمناً أو كافراً ، ولا مجال لتسميته بالمنافق لأن المنافق هو الذي يظهر خلاف ما يبطن وليس هذا حال صاحب الكبيرة .

وأخيراً فإن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ، وخالف المعتزلة بقولهم هذا أقوال المرجئة من أهل السنة والمعتزلة أنفسهم[1] وكان بعضهم غالى في قوله فقال : لا يضر مع الإيمان معصية. ويميل معظم مفكري الاسلام من أهل السنة إلى عدم اعتبار ارتكاب الكبيرة مبررا لنزع وصف الايمان عن المسلم، وهذا ينطبق على أصلهم بأن الإيمان هو التصديق والاقرار دون عمل، وهكذا قالوا « هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته » [2] ، الا أنه لا ينطبق على أصل المعتزلة الذين يعتبرون العمل ركنا من أركان الايمان .

يرى القاضي أننا لا نستطيع أن نفصل في أي فعـل من أفعال الانسان بين التصديق القلبي والعمل، فالصلاة كفعل هي تعبير عن الايمان تماما كالاقرار باللسان ، ولكن ليس معنى ذلك أن من ترك الصلاة مرة عد فاسقا ، لأن الصلاة جزء من الإيمان ومن تركها فإنه يترك جزءا منه لأن الإيمان أفعال كثيرة وطاعات متعددة ولا يقتصر على فعل واحد .

وبما أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا فهو يستحق لفظ الفاسق، وعلى هذا أصبحت أصناف الناس عند المعتزلة والقاضي: مؤمن وفاسق وكافر ، بينما هي عند أهل السنة مؤمن صالح ، ومؤمن عاص وفاسق ، وكافر .

استحقاق الفاسق للعقوبة : قال المعتزلة إذا مات مرتكب الكبيرة مصرا على كبيرته دون توبة فإن مصيره إلى النار ، وقد توعده الله بذلك وهو صادق في وعيده

(١) فقد روى القاضي أن الخالدي وهو من المعتزلة كان من القائلين بالإرجاء، وكذلك محمد بن شبيب وموسى بن عمران والأصم .

(٢) اللمع للأشعري ٧٦ ، التمهيد للباقلاني ٣٤٩ .

كما أنه صادق في وعده، لذلك فإنه مستحق للعقوبة. وقالوا: إن الله لم يتوعد مرتكب الصغيرة كما توعد مرتكب الكبيرة . لأن الصغائر تقع مكفرة في جنب الطاعات والامتناع عن الكبائر ، فالمكلف لا يستحق عليها عقوبة ما .

وقد خالف المعتزلة في رأيهم بالكبيرة والصغيرة كل من الأشاعرة والماتريدية [1] وملخص رأي هؤلاء، أن من مات من المؤمنين مصرا على معصية فلا يقطع عليه بعقاب بل أمره مفوض الى الله تعالى، فإن عاقبه فذلك بعدله وإن تجاوز عنه فذلك بفضله ورحمته ، فلا يستنكر ذلك عقلا وشرعا .

ومن استعراض ما لدينا من نصوص عن ابن تيمية نجده أقرب إلى رأي المعتزلة، فقد تحدث عن آيات الوعيد ، ويبين أن الايمان بوقوع العقوبة واجب على وجه العموم والاطلاق ، ولكن من غير أن يعين شخص من الأشخاص مخصص بالوعيد واستحقاق النار ، فابن تيمية يقر القانون ويرفض التعيين والتخصيص . أما بالنسبة للصغيرة فقد سوى الأشاعرة والماتريدية بينها وبين الكبيرة في جواز استحقاق العقوبة عليها، فقال الجويني معبرا عن ذلك «المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة ، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصي بها ، فرب شيء يعد صغيرة بالاضافة الى الأقران ، ولو وجد في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب » ، وأضاف الماتريدية، بأنه يجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لم يجتنبها، لدخولها تحت قوله تعالى: « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» وقوله « لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ».

وقد بحث القاضي هذا الموضوع على ثلاث مراحل : فبين أولا الأدلة على استحقاق الفاسق للعقوبة ، ثم تدرج منه إلى القول بأن الله يفعل في الفاسق مـا يستحق ، وأخيرا أعلن رأي المعتزلة في تخليد الفاسق في النار .

أ ــ استدل القاضي على استحقاق الفاسق للعقوبة بعدد كبير من الآيات

(١) انظر العقائد النسفية ١٤٥ ، الطحاوي ٢٥٩ ، الارشاد للجويني ١٩٢ ، منهاج السنة لابن تيمية ١ ، ١٢٩ ، والرسالة لابن تيمية ٨١ ، والتمهيد للباقلاني ٣٥٢ ، ونظم الفرائد لشيخ زادة ٣٨.

القرآنية كقوله: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما نكالا من الله» وقوله: «والزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة...» وقوله: «يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفـا فلا تولوهم الأدبار ، ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم[(١)]» .

ب ــ أما أن الله يفعل في الفاسق ما يستحق فإن القاضي يستدل عليه بأدلة عقلية وسمعية وأدلة مركبة منهما .

أما الاستدلال بالعقل فلأن الله أمر ونهى ، أي كلف الانسان ووعده وتوعده، وكل خلف بالوعد أو الوعيد نوع من الكذب لا يجوز على الله ، ولو ثبت أنــه يخلف وعيده ولا يعاقب الفاسقين لكان في ذلك إغراء له على فعل القبيح ، إذ أن للمكلف أن يعصي ويتجاوز حدود الله وهو مطمئن إلى أنه سيغفر له .

وأما أدلة الشرع عليه، فأولها اتفاق الأمة ــ في رأيه ــ على أن الفاسق يعاقب أبد الآبدين ، وهذا الاتفاق مشكوك في صحته فقد فوض الكثيرون من مفكري الاسلام أمر العقاب إلى الله، وثانيهما أن عموم آيات الوعيد تدل على عقوبة خالدة للفساق ، ولما كان الوعيد في حكم التكليف فيجب أن يكون ظاهر الآية هو الدال على حقيقة المعنى فلا يصح أن يعمم الله وعيده ثم يستثني أو يخصص باستثناء وتخصيص غير ظاهرين كما يدعي المرجئة والأشاعرة[(٢)]، لأن كل ما تعلق بالتكليف وأغراضه فيجب أن يكون واضحا في أذهان المكلفين ، وقد أورد القاضي عددا من الآيات في هذا المعنى منها: «ومن يقتل مؤمنا فجزاؤه جهنم خالدا فيها» ومنها: «إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون»، ومنها «إن الفجار لفي جحيم»[(٣)] .

(١) شرح الأصول ١٦٠ ، متشابه القرآن ١١٥ ، الطبقات

(٢) في رأي القاضي والمعتزلة أن آيات وعيد الفساق عامة، كقوله تعالى «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها» «ومن يعص الله ورسوله فأن له نار جهنم خالدا فيها» وهذه الآيات لم يرد عليها تخصيص أو استثناء،وهي تفيد أن الفاسق مخلد في النار، وقال الاشاعرة والمرجئة أن هناك استثناء مؤولا، ففي مثل هذه الآيات التي ذكرناها قالوا: إن المراد بها العاصي الكافر الذي لا إيمان ولا حسنة معه، انظر التمهيد للباقلاني ٢٥٥ .

(٣) انظر ردود الباقلاني على هذه الأدلة في التمهيد ٢٥٥ ــ ٢٥٩ .

وأضاف القاضي الى هذين النوعين من الأدلة نوعا ثالثا قال إنه مركب من العقل والسمع ، وهو في الحقيقة يعتمد على القياس المنطقي، وملخصه: أن الفاسق إذا لم يعاقب ويخلد في النار إما يكون مثابا أو متفضلا عليه وكلاهما لا يصح . أما أنه لا يصح أن يكون مثابا فلأن إثابة من لا يستحق قبيح ، وأما أنه لا يصح أن يكون متفضلا عليه، فلأن المسلمين اتفقوا على أن حال المكلف في الآخرة يختلف عن حال غير المكلفين من أولاد ومجانين من الذين لا حساب عليهم ، فإذا جاز أن يدخل الله هؤلاء الجنة متفضلا فإنه لا يصح بالنسبة للآخرين .

والحق أن رأي القاضي أكثر انسجاما مع العدالة وماهيـة التكليف ، إلا أنه يبدو من وجه آخر نوعا من التحكم في أعمال خاصة بالله تعالى، وبأحكام تتعلق بالآخرة مما لا نعلم إلا ما أراد الله لنا أن نعلمه وإذا أجاز معظم المعتزلة أن يسقط الله عقوبة المستحق بالتوبة: فإن تفويض هذا الأمر بتفاصيله لله هو الموقف الأصح .

الفاسق مخلد في النار : أفرد القاضي لهذه الفكرة عنواناً خاصاً مع أنها يمكن أن تلحق بالفقرة السابقة ، وقد رأينا ان عناصر الفقرتين لا تنفصلان في الواقع عن بعضهما ، ويظهر أن مسلك القاضي هذا كان نتيجة لما دار من نقاش عنيف بين المسلمين حول تخليد الفاسق أو عدم تخليده في النار .

وقد ذكرنا أن عدداً كبيراً من الاسلاميين يرون أن عقاب الفاسق لا يكون على سبيل التأبيد لأن المغفرة والعفو يحسنان منه تعالى ، واعتمدوا في السمع على الآية « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » . ورد المعتزلة بقولهم إن الفاسق معذب في النار ابداً ، وأجابوا على الاستدلال بهذه الآية بأن المغفرة هنا تخص التائبين من الفاسقين دون غيرهم[(١)] .

إن أدلة القاضي على تخليد الفاسق كالحال في كل ما يتعلق بأمور الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلين تقوم على العقل والسمع معاً . وأهم ما يعتمد عليه :

(١) بالاضافة إلى مؤلفات القاضي انظر : المقالات للأشعري ٢٧٦ ، الارشاد ٢٨٣ ، التمهيد ٢٥٩ ، الطحاوي ٢٦١ ، العقائد النسفية ١٤٤ .

١ ــ الانسان في الآخرة لا يخلو من حالين : إما أنه مخلد في النار أو أنه مخلد في الجنة ، ولا صحة في رأيه لما يقوله معظم الاسلاميين من غير المعتزلة من أن الناس يعذبون في النار على ذنوبهم ثم يخرجون منهـا إلى الجنة لأنه مـن القائلين بالاحباط والتكفير اللذين سنعرض لهما فيما بعد ، فالمكلف يحاسب ، فإما أن تغلب سيئاته حسناته فتحبطها فيكون من أهل النار ، أو أن تغلب حسناته سيئاته فتكفرها فيدخل الجنة ،ولاحال بين الحالين .

أما الايات والاحاديث الواردة في هذا المعنى والتي يدل ظاهرها على أن كل مكلف لا بد أن يمر على النار، أو أن بعض المكلفين يدخلون النار ثم يخرجون منها ، فإنهـا خاضعة للتأويل والتفسير ، وكثيراً ما يكـون في التأويل شيء كبير من التعسف، كما هو الحال في صاحب كل فكرة يلتمس جميع الاسباب لتأييدها فيخرجه منطق الهوى أحياناً عن الصواب [1] .

٢ ــ العقاب مرتبط بالذم لأنهما يثبتان في الاستحقاق معاً ، ويزولان معاً . ولما كان الذم يستحق على طريق الدوام فكذلك يجب أن يكون حال العقاب ، وعلة ذلك أن سبب استحقاقهما واحد هو الاقدار على المعاصي والاخلال بالواجبات ، وكما ان المسقط للذم هو التوبة وطلب العفو أو تقديم نفع كبير يغلب على الذنب ، كذلك فإن العقوبة لا تسقط إلا بالتوبة أو بطاعة أعظم من المعصية .

وان نطيل في عرض هذا الموضوع الذي فصله القاضي تفصيلاً واسعاً في كتبه المختلفة ، لأن اكثر ما ورد حوله مـن أقوال مـن المعتزلة أو خصومهم من نوع التحكم الذي لا مبرر له . فالعقوبة ودوامها وانقطاعها مـن الامور التي تختص بها الألوهية ، وكل ما يجب أن نعلمه كمكلفين أننا إنما نعاقب او

(١) من الأحاديث الواردة قوله « يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما وصحما » تأول القاضي الحديث«ان المراد به يخرج من عمل أهل النار قوم ... » واذا صح تأويل القسم الأول من الحديث على هذا النحو فلا شك انه لن يصعب عليه تأويل القسم الاخر منه وهو وصف حالة هذه الأقوام وقد خرجوا من النار .

نثاب على أعمالنا، فإذا فعل بنا شيء من ذلك فإنه العدل من الله . إن من حق المكلفين على الله ان يثيب محسنهم ويعاقب مسيئهم ، غير ان العقوبة حـق لله له ان يتصرف فيها كما يشاء ، ومن هنا جاز أن يقطعها او يجعلها دائمة، ولا مجال لإغرائنا بالقبيح في هذه الحالة،لأننا لا نعلم قطعاً ما سيفعل بنا أخيراً .

طريقة إزالة الثواب والعقوبة : اذا أقدم الانسان على ما يوجب له ثواباً أو يرتب عليه عقاباً فهل يكون ذلك لاصقاً به أبداً ، إن هذا الموضوع كما يعتمد على العدل الإلهي فإنه يتعلق بنظرية التكليف وقدرة الانسان على فعله ، فما دام الانسان هو الذي رتب على نفسه وبفعله الحر هذه النتيجة، فإنه يستطيع أن يغيرها بفعله ما دام قادراً عليه .

لكن هناك فرقاً بين الثواب والعقاب في المؤثرات التي تؤدي إلى سقوط كل منهما ، فما هي الطريقة لزوال كل من الثواب والعقاب .

إن لسقوط الثواب طريقين هما: ندم المكلف على ما أتى به من الطاعات، أو فعل معصية أعظم من الطاعة ومثل الطريق الاول مثل مـن أحسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الاحسان فإن هذا الندم يسقط ما كان يستحقه من المدح ، اما الطريق الثاني فهو بمنزلة مـن أحسن إلى غيره قدراً مـن الاحسان ثم أساء إليه بإساءة أعظم من إحسانه بكثير ، فهو لا يستحق حينذاك مدحاً ولا شكراً لما قدمه .

ويسقط العقاب بطريقين متشابهين هما: الندم والتوبة عن المعصية، أو فعل طاعة أعظم منها . ونظير الندم في علاقة أحدنا مع الآخرين الاعتذار ، فإذا أساء أحدنا إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً وقبل الآخر هذا العذر فإنه يسقط ما كان يستحقه من الذم ، أما سقوط المعصية بالطاعة فحاله كحال من أساء إلى غيره ثم أعطاه من الاموال ما لا تسمح نفس بها ولا تتساهل في بذلها .

لكن القاضي يقصر حدود إسقاط الطاعة عن المعاصي على الصغائر دون الكبائر ،لأن الكبيرة عنده دون التوبة عنها توبة صحيحة لا تسقط بأي طاعة اخرى.

هل يصح من الله إسقاط العقوبة : قبل أن ننتقل إلى بحث التوبة والاحباط والتكفير لا بد من أن نلقي نظرة سريعة على مبدأ صحة سقوط العقوبة ، فإذا كان يحسن من الله العفو والمغفرة عن ذنوب العباد عند معظم المسلمين دون قيــد أو شرط ، فإنه عند المعتزلة كان مجالاً لمناقشات كثيرة . فقد أنكر قسم منهم وهم البغداديون أصل إسقاط العقوبة إطلاقاً ، بينما قبل القسم الأكبر منهم وعلى رأسهم معتزلة البصرة ومدرسة القاضي بالمبدأ ، على أن تكون التوبة طريقه الوحيد الصحيحة .

قرر القاضي معبراً عن اتجاه عموم المعتزلة انه يحسن من الله العفو عن مستحق العقاب كافراً كان ام فاسقاً « يدل على ذلك أن العقاب حــق الله تعالى على العبد وفي إسقاطه نفع لفاعل القبيح وليس فيه وجه من وجوه القبح ، فيجب أن يحسن »[١] .

ونظر البغداديون إلى المسألة من وجه آخر ، فقالوا « إنه لا يحسن من الله تعالى إسقاط العقاب بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة »[٢] .

وقد ناقش القاضي رأي معتزلة بغداد وأشار إلى شبههم ونقضها .

ان البغدادية بقولهم هذا قد أوجبوا على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة ، ولم يجوزوا أن يعفو عنهم ، وبذلك يصبح العقاب عندهم أعلى حالا من الثواب إذا تذكرنا أن الثواب لا يجب على الله برأيهم إلا تفضلاً وكرما منه ، وما كان هذا حاله فإنه يصح له أن يفعله أولا يفعلــه . وهــذا يزيل التكافؤ والمساواة التي يجب أن تقوم بين كل من الثواب والعقاب .

ثم إن العقاب ليس واجباً على الله بقدر ما هو حق من حقوقه الخاصة ، ولصاحب الحق أن يسقط حقه تجاه الآخر ، ولا ينازعه في هذا الحق منازع ، كما يسقط صاحب الدين دينه مع كل توابعه كأجل الاستحقاق وغيره .

(١) الفائق للملاحمي ١٤٥

(٢) الارشاد للجويني ٣٩٢

أكد القاضي على أن العقاب حــق خاص لله حتى لايقع تحت نقــد البغدادية الذين قاسوا قولهم في عدم العقوبة على أن الذم حق للمساء إليه ومع ذلك فإنه ليس له اسقاطه ، لكن الذم ليس حقاً للمساء إليه فقط بل هو حق المسيء وجميع العقلاء لأنهم متى تيقنوا انهم يذمون على الاساءة لم يقدموا عليها ، ولا نرى في رد القاضي هذا كبير فائدة لموقفه بقدر ما هو تمييز بين الذم والعقاب سبق أن عرفناه ، ويكفي لرد قول البغدادية أن يقرر أن العقاب حق لله ، وأنه لما كان كذلك فإن له أن يسقطه .

والواقع أن قول البغدادية له مبررات على أصولهم : لأن العقاب عند المعتزلة لطف من جهة الله للمكلفين يكونون بواسطته أقرب إلى أداء حقوق التكليف ، ولما كان اللطف واجب الفعل عندهم ، فقد وجب العقاب على الله .

والقاضي يسلم للبغدادية بقولهم إن العلم باستحقاق العقاب لطف يجب أن يفعل ، لكنه يرد عليهم في وجوبه من ناحيتين : أولاهما : أن اللطف يجب في هذه الحالة إذا كان ممكناً ، أما وأن الفاسق يجوز أن يندم ويتوب وقد صرح الله بقبول التوبة فإن اللطف يدخل فيه هذا الشرط ، وثانيتهما : أنه يلفت نظر البغدادية إلى القصد من اللطف ، وهل ينتفي هذا القصد إذا قيل بجواز إسقاط العقوبة . ان غاية اللطف أن يثبت له أثر على المكلف في دعائه إلى الحسن وصرفه عن القبح ، والعقاب في نفسه لا أثر له في هذا وإنما العلم باستحقاق العقاب هو المؤثر في دواعي المكلف وصوارفه ، وهذا لا يتناقض مع القول بأنه يحسن من الله إسقاط العقوبة عن العصاة . ونحن نعتقد أن البغدادية لم يقصدوا إلى منع سقوط العقوبة إطلاقاً لأن ذلك لا يقول به مسلم ، ولأنه مخالف لأبسط بديهيات العقول ، وإنما ارادوا بقولهم هذا نفي تعلق اسقاط العقوبة بتوبة العبد وتركوا شأنها لله إن شاء عاقب وإن شاء عفا بكرمه ، كما قالوا إن الثواب من حق الله وجوده وليس واجباً عليه :

وقد كان منطقياً وقد جعل القاضي العقوبة من حقوق الله أن يقرر أن له الحق فيها كاملا ، فلا يشترط وقوع التوبة من المكلف ، إلا أنه لم يفعل ذلك ، وجارى شيوخه باشتراط توبة العاصي كأمر لازم لإسقاط الله للعقوبة .

التوبة : إن للتوبة شأنا كبيراً عند علماء المسلمين ، غير أن شأنها عند المعتزلة أكبر لأنها الطريق الوحيد إلى اسقاط عقوبة المكلف ، ولذا كان لازماً علينا أن نعرض لوجوبها وشروطها عندهم ، ومن خلال ما عرضه القاضي على وجه الخصوص .

في وجوب التوبة او عدمه : لا يخلو حال المكلف من واحدة من ثلاث :

١ ــ ان تكون طاعاته أكثر من معاصيه ، وفي هذه الحالة فإن معصيته تكون صغيرة ، والصغيرة لا يجب التوبة عنها عقلا وإن وجب سمعا وقول القاضي هذا موافق لرأي أبي هاشم ومخالف لرأي أبي علي الذي اوجب التوبة على الصغيرة عقلا وسمعاً ، وحجته في ذلك أن الصغائر والكبائر توصف ، بالقبح ووصف القبح لا يلحق إحداهما لدرجته وإنما لمجرد وصفه وأحتج القاضي لرأيه بأن التوبة إنما تجب لدفع الضرر عن النفس ، ولا ضرر في الصغيرة إذ لا عقوبة عليها ، ومن الواضح أن حجته هذه لا تصح إلا عند من يقول بمنع العقوبة على الصغيرة . وعلى كل فإن النتيجة واحدة ، وهي وجوب التوبة عن الصغائر ، ولا يهمنا إن كان الطريق إليها السمع او العقل .

٢ ــ أن تكون معاصيه أكثر من طاعاته ، ومن كان كذلك فهو صاحب كبيرة تلزمه التوبة حتى يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة .

٣ ــ أن تكون طاعاته ومعاصيه متساوية ، وهذا ما لا يجيزه القاضي وإن جازه أبوعلي وغيره .

شكل التوبة وشروطها : إن صورة التوبة أن يندم العاصي عن القبيح على أن ألا يعود إلى إمثاله في القبح ان كانت التوبة عن قبيح ، أما إن كانت توبة عن الاخلال بالواجب ، فإن صورته أن يندم عن هذا الاخلال ويعزم على أن لا يعود إلى مثله .

وإذن فالقاضي يشترط لصحة التوبة وجوب الندم على ما فات ، والعزم على عدم التكرار في المستقبل ، فإن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم تكن له توبة ، ولا بد

من اقتران العزم بالندم فلا يصح أن يندم المرء اليوم ويعزم غداً ، واحتج لضرورة وجود العزم بأن التوبة في حقيقتها هي إعلان بذل الوسع في تلافي ما سبق ، وهذا لا يكون إلا بالعزم .

وخالف القاضي عدد من تلامذته على رأسهم أبو الحسين البصري ومن تابعه ، فلم يشترطوا اجتماع العزم مع الندم ، وقالوا : قد يندم الانسان عن الماضي ويكون ذاهلا عن المعصية في المستقبل ، فمثل هذا لا يصح أن نعده غير باذل لوسعه في تلافي ما حصل منه [1] .

والواقع أن هذه الشروط يمكن أن تكون مقبولة إذا كان الذنب بين الله والعبد ، إلا أن الذنب قد يكون معصية لله ويتعلق به حقوق العباد ، كاغتصاب مال الغير أو قتله ، إن التوبة في هذه الحالة لا تصح إلا إذا أشرك بها المساء عليه ، فإذا أساء الانسان إلى شخص علنا فيجب أن يعتذر إليه ويستسمحه علنا ، وإذا اغتصب مال انسان فيجب أن يرد إليه المال ، وإذا قتل نفسا فإن عليه ان يسلم نفسه لذوي الدم ، وهكذا .

حكم التوبة في إسقاط العقوبة : إذا وقعت من المكلف توبة صحيحة عن فعل شيء ارتكبه فهل تسقط العقوبة حكماً .

ذهب البغداديون إلى أن التوبة نفسها لا تأثير لها في إسقاط العقوبة ، وإذا أسقط الله العقوبة فإنه يفعل ذلك تفضلاً لانه تعالى لا يفعل إلا الأصلح .

وقال البصريون ومنهم القاضي : إن التوبة تسقط العقوبة كما يسقط الاعتذار الذم ، فالبصريون يوجبون على الله قبـــول التوبة ما دامت صحيحة لأنه هو الذي وضع هذا القانون أمام العبد ، وهو نوع من التحكم لا نرى الانسان قادراً عـــلى إصدار القرار النهائي فيه .

لكن التوبة المقبولة يجب أن تشمل الكبائر جميعاً ، فلا يصح عند القاضي وأبي

(١) الفائق للملاحمي ١٤٨ ب

هاشم ان يتوب العاصي عن كبيرة مع الاصرار على الكبائر الأخرى، بينما أجازها أبو علي، وحجة القاضي فيه معقولة على ما وضعه من أصول، فمن شروط العزم، وهو أحد أركان التوبة، أن لا يعود الرد إلى مثل ما كان عليه من القبيح وهذا لا يصح وهو مصر على مثله [1] .

الاحباط والتكفير : القول بالاحباط والتكفير مما خالف به المعتزلة سائر الفرق الاسلامية إلا من وافقهم منها من زيدية وغيرهم ، وهو واجب على أصولهم التي تقضي بعدم اجتماع حالة الثواب والعقاب في المكلف في آن واحد .

وتتلخص نظاريتهم في أن الانسان إما مستحق للثواب أو مستحق للعقاب وسبب ذلك أمران : أولهما ، أن الجمع بين الصفتين متناقض فالمستحق للثواب ولي الله ، بينما مستحق العقاب عدو الله ، ومحال أن تجتمع الصفتان في شخص واحد في آن واحد . وثانيهما ، أنه ليس في الآخرة إلا جنة او نار ، وإذا افترضنا وجود حال ثالثة فقد وجب أن تكون هناك دار ثالثة ايضاً . وهكذا فإن حال المكلف يجب أن لا يخرج عن أن يكون مستحقاً للعقاب أو مستحقاً للثواب ، فإذا ما جاءت لحظة الحساب نظر إلى أعماله فإن زادت حسناته على سيئاته كفرت الحسنات السيئات وصار المكلف مستحقاً للثواب فيدخل الجنة خالداً، وإذا زادت سيئاته على حسناته أحبطت هذه السيئات الحسنات وأصبح المكلف مستحقاً للعقاب فيدخل النار خالداً. ومن المعلوم طبعاً أن الكافر المشرك بالله يستحق الخلود في النار لمجرد الشرك. فلا ينظر إلى شيء آخر من أعماله بعدها لأنه خالف اصل الاسلام الاول وهو التوحيد . وهذا هو القدر الذي اتفق عليه المعتزلة في هذه النظرية . ثم اختلفوا بعد ذلك في أمور كثيرة معظمها من النوع الذي لا يمكن للعقل أن يحكم فيه لعدم قدرته على تصوره ، أو لأنه لا دلالة من السمع عليه. وقد خاض القاضي في هذا الموضوع على عادته مع التفصيل في عرض الآراء المختلفة والموازنة بينها مما لا نرى ضرورة لمتابعة فيه إلا بالإشارة إلى أنه يحذو حذو أبي هاشم في معظم اقواله، مخالفاً

(1) القاضي شرح الأصول ١٩٥ ، المتشابه ٦٧ ، تفسير الرازي ١٠ : ٢

أبا علي ومن تابعه ، وقد تعرض القاضي بسبب هذا القول لهجوم شديد من مفكري الاشاعرة والماتريدية وغيرهم من مفكري الاسلام [1] .

ويعجبنا قول الامام الجويني في حق من خاض في هذه الامور « وكل ما ذكروه خبط لا تحصيل له، إذ ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يربو قدرها على أجرها، ولا يبعد في العقل أن تكثر طاعات عبد وتصدر منه زلات يعاقبه سيده عليها زمناً ثم يرده إلى كرامة وإن كانت زلاته اقل وكل ما ذكروه تحكم لا محصول له.»

الشفاعة : إن موضوع الشفاعة متعلق ببحوث سقوط العقوبة، لأن الشفاعة وسيلة لاسقاط العقوبة عند معظم المسلمين . ويعد هذا البحث من أهم نقاط الخلاف بين المعتزلة وبين أغلب فرق المسلمين ومذاهبهم .

فالشفاعة في رأي المعتزلة والزيدية للمؤمنين لا لأهل الكبائر الفاسقين ، وقال باقي مفكري الاسلام: بل هي للمؤمنين والفاسقين لأنهم لا يعدون الفاسق درجة أخرى سوى المؤمن . فما هو معنى الشفاعة، وما الفائدة منها عند كل من الفريقين.

الشفاعة لغة من الشفع نقيض الوتر ، فكأن صاحب الحاجة يصير بالشفيع شفعاً، وهي اصطلاحاً مسألة الغير أن ينفع غيره أو يدفع عنه مضرة . وتتألف من ثلاثة عناصر: شافع ومشفوع ومشفوع إليه، ولا شك أن المشفوع اليه اذا اجاب الشفيع يكون مكرماً له .

وقد ورد لفظ الشفاعة في القرآن بمختلف اشتقاقاته في مواضع متعددة ، أحياناً للدلالة على أن الشفاعة قد تكون في الحسنة كما تكون في السيئة كقوله تعالى « من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ، ومن يشفع شفاعة سيئة يكـن له كفل منها» / النساء ٨٥ / . وأحياناً للاشارة إلى أن الشفاعة قد تحصل ولكن دون أن يحدد موضوعها والقصد منها مع اقترانها دائماً بالاذن من الله ورضائه وانها لله في الاساس كقوله « من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه» / ١٥٥ البقرة / «يومئذ لا

(1) لتفصيل الموضوع انظر كتب القاضي والارشاد ٣٩٠ ، والمواقف ٨ : ٢١٠ وتفسير الرازي ٧ : ٥٠

تنفع الشفاعة إلا من اذن له الرحمن»/ ٣٣ سبأ / « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » / الانبياء ٢٨ / « قل لله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والارض » / المدثر ٤٤ / .

وورد في القرآن ما يدل على أن الشفاعة وحدها لا تنفع الانسان « واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة » وما يدل على أن الشفاعة لا تكون للظالمين « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » / غافر ٤٨ / .

فالقرآن لم يعين شفيعاً معيناً للناس، ولم يحدد موضوع الشفاعة والغاية منها، وليس فيه ما يشير صراحة إلى الشفاعة بالظالمين ومرتكبي الكبائر، وإن كان فيه ما يدل صراحة على أن الظالمين ليس لهم شفاعة ، وأن الشفاعة عموماً لا تكون إلا بإذن الله ورضاه وعهده .

أما عن الحديث فقد وردت أحاديث متعددة في معنى الشفاعة أوضح ما فيها مما يشير صراحة إلى أن الشفاعة تكون لأهل الكبائر قول الرسول عليه الصلاة والسلام « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » [١] .

وقد استدل به من قال بصحة شفاعة الرسول لأهل الكبائر. وقالوا: إنها قد تكون قبل الحساب فيدخلون الجنة بلا حساب ، أو أنها تكون بعد دخولهم النار فيخرجون منها .

وضح القاضي رأي المعتزلة في الشفاعة، فاعترف بثبوتها للنبي في أمته، إلا أنه أنكر أن تكون للفساق من أهل الصلاة . ودليله على ذلك من السمع آيات من القرآن وأحاديث للرسول ، وتأويل حديث الشفاعة لأهل الكبائر .

أما الآيات فمنها قوله تعالى « وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » « أفأنت تنقذ من في النار » « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى لهم » « وما للظالمين من أنصار » [٢] .

(١) البخاري ، باب كلام الرب تعالى يوم القيامة مع الأنبياء .
(٢) انظر متشابه القرآن ٦٦ .

أما الأحاديث فهي التي استدل بها سابقاً على دوام عقوبة الفاسق[١] ، وقال : إن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة ، فإما أن يشفع بعقاب من لا يستحق أو أنه لا يشفع فيقدح في إكرامه تعالى بعد ان دلت الادلة المختلفة على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام ، وأنه لا اثر لشفاعة النبي في خروج الفاسق من النار ، إن شفاعة الرسول للفساق في رأي القاضي بمنزلة من يشفع لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر ليقتله . واجاز ابو هاشم الشفاعة مع الاصرار على الذنب ومثل لها بحالة العفو ، غير أن معظم متأخري المعتزلة على رأي القاضي .

وأما حديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» فهو عنده خبر آحاد لا يفيد العلم، خاصة وأنه يعارض باخبار احاد اخرى ، والمقصود منه في حالة صحته أن الشفاعة لهم إذا تابوا ، واذا قيل فما نفع الشفاعة مع التوبة وهي وحدها مسقطة للعقوبة، يجيب أن ما استحق التائب من الثواب حبط بالكبيرة التي ارتكبها، ولذلك فلا ثواب له إلا بمقدار ما استحقه من التوبة ، فهو في حاجة إلى نفع التفضل عليه ، وهذا هو قصد الشفاعة هنا .

وهكذا فإن موضوع الشفاعة لدى القاضي هو وصول المشفوع إلى حاجته، سواء كانت نفعاً أو دفع ضرر، بينما هي عند باقي المسلمين لدفع الضرر فحسب، وفائدتها عنده هي رفع منزلة الشفيع والدلالة على منزلته من المشفوع اليه .

وعلى الرغم من أن القاضي يخالف ما نعرفه من معنى الشفاعة عند غالبية المسلمين، إلا أن رأيه ينسجم مع نظريته في التكليف ، فالثواب لا يستحق إلا نتيجة لتكليف وعمل، وهو لا يستحق بشفاعة أحد ولا يسقط بشفاعة أحد ، وإنما قد نصل بالشفاعة إلى نعمة يتفضل بها الله علينا كرفع منزلة أو زيادة نعمة ، لكننا مع ذلك لا نستطيع أن نقطع أو نحكم على الله شيئاً ، فمثل هذه الامور من شئون الآخرة التي لا نستطيع أن نحكم فيها بحسب المقدمات الظاهرة لدينا .

من أحكام الآخرة : إن حصيلة استحقاق الثواب والعقاب ، أو خاتمة التكليف

(١) الأمالي ٦٢

لا تكون إلا في الآخرة في يوم البعث، ثم ما يتلوه من جنة أبدا أو نار أبداً . وهذا ما يدعونا إلى أن نعرض لبعض أحكام الآخرة ، خاصة وأن تهمة عريضة تلحق المعتزلة بانكارهم لبعض هذه الاحكام ، وسنجد من استعراضنا لها أن خصوم المعتزلة قد وسعوا التهمة ، فاخذوا المعتزلة بأقوال مفردة لبعضهم وعمموها على الجميع .

أ ــ الجنة والنار : اختلف المسلمون في الجنة والنار اللتين ذكر القرآن انهما داران للثواب والعقاب ، هل هما مخلوقتان الان أم أنهما لم تخلقا بعد؟ كما اختلفوا في الجنة التي كان فيها آدم ثم هبط هل كانت في السماء أم في الارض ، وإذا كانت في الارض فهل هي جنة الثواب نفسها أم أنها جنة أخرى .

لقد ورد في القرآن ذكر الجنة والنار كثيراً ، كما ورد فيه ذكر الجنة التي هبط منها آدم وزوجه ، إلا أنه لم يشر إلى توقيت لوجودهما ، ولم يحدد مكانيهما إلا ما ذكر من أن عرض الجنة كعرض السموات والارض .

غير أن احاديث كثيرة وردت في الصحاح تشير إلى وجود الجنة والنار ، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام رآهما ، وخاصة ما ذكر في حديث الاسراء والمعراج[1] .

ويظهر أن جهما هو أول من ذكر أن جنة آدم غير جنة الثواب ، وأن الجنة والنار غير موجودتين ، ثم تابعه الفوطي فقال إن وجودهما الآن عبث لأنه لا جدوى من وجودهما خاليتين[2] .

وذكر أبو القاسم البلخي وأبو مسلم الاصفهاني ، أن هذه الجنة كانت في الارض ، وحملا أمر الله لآدم وحواء بالهبوط منها على الانتقال من بقعة إلى اخرى ، كما في قوله تعالى «قلنا اهبطوا منها جميعاً» وقال أبو علي الجبائي : كانت في السماء السابعة ، وذكر جمهور الاشاعرة والماتريدية أنها نفس دار الثواب لأنها هي المعهودة بين المسلمين ، وتوقف البعض لضعف الادلة العقلية وقالوا كلاهما ممكن[3] .

---

(١) في الصحيحين من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٢) الملل والنحل ١ : ٧٣

(٣) الرازي ٣ : ٤ ، المواقف ٨ : ٣٠١ ، طوالع الأنوار للبيضاوي ، مطبعة المؤيد ١٣٢٧ ص ٩٦ .

ويظهر أن القاضي كان يتجنب الخوض في هذا الموضوع ، وقد عثرنا على نص له في المحيط يرجح لنا من دراسته أن من رأيه التوقف في هذه الامور ، فقد قال : « أوجب السمع ان الثواب من الله تعالى يحصل بالجنان وان مكانها السماء ، والغرض به أن يكون في موضع عال ، وان النار تكون في الارض ، والغرض أنها تكون في مكان متسفل منخفض . والذي عند شيوخنا أن الجنة لم تخلق الآن ، وغرضهم بذلك الجنة التي هي الخلد ، فإن الله وصف أكلها بالدوام وعدم الانقطاع ، فلو كانت مخلوقة للزم أن لا يدوم وذلك ينفي الوصف الذي وصفها الله به ، وربما يجعل الوجه في المنع من ذلك أن الله تعالى جعل من صفتها أن عرضها كعرض السماء ، فكيف تكون مخلوقة في السماء ، ولكن لقائل أن يقول هلا كانت مخلوقة فوق السماء ولا تدور عليها الافلاك ، وتكون في العرض كالسماء والارض ، والمعروف أن أحكام الآخرة لا تعرف بطريق العقل لانها تعتمد على مجرد ما يرد الينا بالسمع والادلة العقلية التي بين ايدينا غير كافية للقطع على صورة منها[1] » .

ولكن من هم أهل الخالدين ؟ إنهم أولئك الذين تصرفوا بإرادة حرة وبعد معرفة الشريعة تصرفاً يؤدي بهم إلى الجنة أو النار . ويجب أن نميز هنا بين الجنة والنار ، فالجنة تجمع من كان مكلفاً ومن هو ليس كذلك كالاولاد والمجانين الذين يدخلونها تفضلا لا استحقاقاً ، أما النار فليس فيها الا المكلفون .

إن الجنة والنار ليسا داري تكليف ، ومن هنا لم يجز أن تكون معرفة أهل الجنة لربهم في الجنة استدلالا كما قال أبو القاسم البلخي ، وإنما هي حاصلة لهم بالضرورة ، ولو كانت استدلالية لكان فيها مشقة ، مما ينقص حالة الثواب والنعيم الذي هم فيه .

هل تنقطع حركات أهل الخلدين كما يقول أبو الهذيل فيكون أهل الجنة في سكون دائم يتلذذون به وأهل النار في سكون دائم يتألمون فيه ؟ لا يقر القاضي

---

(١) المجموع المحيط ٤ : ٧٣

هذا القول ويرى أن أهل الخالدين ينعمون ويتلذذون او يألمون بمثل ما ينعمون أو يألمون به في الدنيا .

عذاب القبر : تذكر كتب عقائد أهل السنة أن المعتزلة ينكرون عذاب القبر وما يتعلق به من مسألة منكر ونكير ، ويذكرون أنهم تابعوا جهما في هذا القول .

الا أن القاضي ينفي هذه التهمة عن المعتزلة كما ينفي أنهم أنكروا الحوض والميزان وغيرهما من شئون الاخرة . وفي رأي القاضي أن الشبهة لحقت المعتزلة لأن ضرار بن عمرو الذي سبق أن كان منهم قال به، ويروى أن ابن الراوندي تلقف هذه التهمة وشنع بها على المعتزلة جميعاً [1] .

إن عذاب القبر كأكثر أفعال الآخرة مما اختص الله بعلمه فلا سبيل فيه إلى العقل أو القياس ، وإنما يؤخذ فيه بالخبر كما هو ، وقد كان المعتزلة أمام هذه الأخبار على قسمين : قسم اجازه ، والقسم الاكبر قطع بوجوده [2] ، ومن الآيات التي يستدل القاضي بها على ثبوته قوله تعالى « ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين » فالإماتة والاحياء لا يكونان مرتين إلا بتصور مرحلة القبر وعذابه . ومن الاحاديث، استدل بما روي من أن النبي عليه السلام مر بقبرين فقال «انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير ، كان أحدهما يمشي بالنميمة والآخر لا يستنزه من البول » .

أما عن كيفية حصول عذاب القبر فإن رأي القاضي مستمد من نظريته في التكليف ايضاً، فهو يخالف من يقول أن أهل القبور يعذبون وهم موتى ، ويرى أن الله إذا أراد تعذيبهم فلا بد أن يحييهم ؛ أولا لأن تعذيب الجماد لا يتصور ، وثانيا لأنه لا يصح أن يعذبوا وهم يظنون الظلم بهم، ولذلك فقد وجب ليس فقط أن يحييهم وإنما أن يخلق فيهم العقل مرة اخرى حتى لا يعتقدوا أنهم مظلومين لأن العقل هو الذي يتعلق بحقيقة التكليف .

اما كيف يكون هذا العذاب ، وكيف يكون سؤال منكر ،ونكير فإن الطريق

(1) طبقات القاضي ٤٦ ، ٦٢
(2) المحيط ٤ : ٧٧

إليه السمع فقط ، وأما وقته فلا سبيل إلى تحديده تماماً ، وإن كان أقرب إلى وقت الوفاة . وأما فائدته فإنه نوع من اللطف بالمكلفين لأن المكلف إذا علم أنه إذا اقدم على القبائح عذب في القبر ثم في نار جهنم كان اولى إلى أن يعتبر ويفعل الواجب المكلف به .

الميزان : ورد لفظ الميزان في القرآن في عدة مواضع منها قوله تعالى: «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة» «فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ، واما من خفت موازينه فأمه هاوية » فسر بعض المعتزلة الميزان تفسيراً معنوياً فقالوا إنه إشارة إلى العدل الإلهي ، إلا أنه عند أكثرهم ومنهم القاضي محمول على الظاهر كقول باقي المذاهب الاسلامية .

يرى القاضي أن الميزان لا يفسر إلا على أساس ما نعرفه نحن من الموازين المعقولة بيننا، وأنه لا صحة لتأويله بالعدل،أما ما ذكره البعض من أنه ورد بمعنى العدل في قوله تعالى « وأنزلنا معهم الكتاب والميزان » فذلك على طريق المجاز التوسع . ولكن كيف توزن الحسنات والسيئات وهي أعراض عند المعتزلة، والاعراض ولا تتحيز ولا تنفصل عن الاجسام .

يتصور القاضي أن ذلك يكون إما بأن توزن الصحائف التي كتب عليها السيئات والحسنات ، أو بأن يجعل الله ظلمة في كفة السيئات ونوراً في كفة الحسنات ثم توزن الاعمال على هذا النحو. ونحن لا نود أن ندخل في مناقشة لتصور القاضي هذا، لأننا لا نملك الاساس العقلي أو السمعي الذي نقطع فيه على رأي في كيفية محتمة لحصول الميزان . وقد يتساءل من يقول : ما فائدة هذا الوزن ، والله تعالى يعلم المؤمن من الكافر والمسيء من المحسن ؟ ويرد القاضي على ذلك بأن فائدته أن يسر المؤمن حين ينظر إلى نتيجة عمله كما يغم الكافر ، بالإضافة إلى أنه نوع من اللطف في اداء الواجبات ، فحين يعلم الانسان أن أعماله ستوزن امام الناس يكون اقرب إلى الطاعة واجتناب المعصية .

الصراط : حكي عن عباد بن سليمان من المعتزلة أنه قال إن الصراط هو كناية عن

الادلة الدالة على الطاعات التي إن تمسك بها الانسان أفضى إلى الجنة، والادلة التي تؤدي إلى المعاصي ومن ثم إلى النار. وقد عمم ابن الراوندي ومن نقل عنه من الاشاعرة هذا القول على المعتزلة جميعاً .

غير أن القاضي يشير إلى أن معظم المعتزلة يؤمنون بالصراط لأن السمع ورد به ، لكن الخلاف بينهم وبين وغيرهم أنهم يثبتونه طريقاً بين الجنة والنار يتسع لأهل الجنة ويضيق على أهل النار ، بينما يراه الاخرون طريقاً أدق من الشعرة وأحد من السيف يطلب إلى المكلفين اجتيازه، فمن اجتازه دخل الجنة وإلا فهو من أهل النار ودليل القاضي على عدم صحة هذا التصور أن الآخرة ليست دار تكليف ، وأن دخول الجنة والنار لا يكون لمجرد عبور الصراط وإنما هو نتيجة لعمل بمقتضى التكليف في الحياة الدنيا .

وأخيراً فإن الحساب وسؤال الناس يوم القيامة ونشر الصحف ونطق الجوارح بما يفعله المكلف، كلها مما لا يجوز إنكاره لأن السمع دل عليها [1] وهكذا يثبت القاضي أن المعتزلة يقرون كل ما يقره الاسلام مما ورد به السمع ، واما ما يشاع عنهم من إنكار لها ، فإنه إما قول الشواذ منهم ، أو أنه تشنيعات الخصوم كابن الراوندي وغيره .

(١) قال تعالى في الحساب «فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا» ومن رأي القاضي أن الحساب يوم القيامة لا يكون كما يجري بيننا ، وإنما يتم بأن يخلق الله العلم الضروري في قلب المكلف أنه يستحق من الثواب كذا وكذا، ومن العقاب كذا وكذا فيسقط الاقل بالأكثر . وقال تعالى في السؤال « فوربك لنسألنهم أجمعين» وقال في نشر الصحف «وإذا الصحف نشرت» وقال في نطق الجوارح « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وتكلمنا أيديهم » .

البحث الرابع
ضمان التكليف
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ان الله تعالى، وقد اقتضت حكمته أن يكلف الناس ويأمرهم وينهاهم، أوجب على نفسه أن ينيلهم ثمرات التكليف ويبلغهم جزاءهم الحق ، لكن هذا الغرض لا يكتمل إلا بوجود ضمانات ومؤيدات تلزم الانسان في حياته الدنيا ، وتهيء له المجتمع الافضل ليقوم بواجبات التكليف حق القيام .

والاسلام من هذه الناحية متميز عن كثير من الاديان في أنه لم يكتف بإعلان مبادئه ودعوة الناس إليها ، بل أضاف إليها سياجاً من الحماية والامان . وهذا السياج لم يقتصر على تنمية وعي الفرد وإشعاره بحريته ، وتقوية إحساسه بالمسئولية ، وإقامة رقيب من نفسه على نفسه ، وإنما اضاف مبدأ آخر لحماية قواعد التكليف ولضمان ما يصيب ضمير الانسان من ضعف يلحقه في مواقف كثيرة فتتعطل فيها رقابة الفرد على نفسه وتظهر الحاجة إلى رقابة جديدة تتمثل في تنظيم المجتمع على نحو يهيء له أن يعمل على تدعيم انسجام الفرد مع المجموع في إقامة مجتمع أفضل تزدهر فيه مبادئه وتتحقق أهدافه وأغراضه .

إن كل دعوة انسانية تفكر في تأسيس مثل هذا المجتمع لتضمن لنفسها البقاء والاستمرار ، وقد عرف البشر في تاريخهم الطويل دعوات كثيرة حاولت إقامة مجتمعات أمثل ، وخلف لنا الفكر البشري في تراثه عدداً غير قليل من

المدن الفاضلة ، ولا شك أن اي مدينة فاضلة لا تستطيع أن تضمن لنفسها الاستمرار بالاعتماد على ضمائر الافراد أو على النوايا الحسنة وحدها .

كان هـــذا هو الموقف الذي وقفه الاسلام، إن في جذور دعوته ما استطاع به أن يخلق نوعاً فريداً من الافراد يتمتعون بمستوى نادر من الضمير والوعي ، وقد خلف لنا التاريخ أمثلة كثيرة عنهم ، لكنه قدر أن ذلك وحده لا يكفي فأوجد نظاماً جديداً هو ما يسمى بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مهمته حماية المجتمع والنظام الاسلاميين ، مما يساعد على أداء أغراض التكليف على وجه أفضل ، هذا النظام الجديد يقف على رأسه الحاكم المسلم المختار بناء على شروط معينة ، تجعله قادراً على توحيد الجهود التي تبذلها الاطراف المختلفة لصيانة المجتمع وحمايته .

ونحن في هذا البحث لن نتناول الحكومة الاسلامية والنظام السياسي في الاسلام بجميع مبادئه وقواعده فان ذلك مما يضيق به البحث وليس من موضوعنا، لذا فإننا سنقتصر قدر جهدنا على ما يتصل بموضوع دراستنا وهو التكليف . وقد رأينا أن نقسمه إلى فقرتين : نتناول في الاولى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عموماً ، ثم ندرس في الثانية موضوع الامـــامة مع شيء من التفصيل لاهتمام القاضي الكبير به .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف هو الأمر بالحسن ، والنهي عن المنكر هو النهي عن القبيح ، ومجموع التكليف لا يخرج عن هذين الحدين فإما أنه أمر بالحسن او نهي عن القبيح ، ويعد هذا المبدأ — كما ذكرنا — احد المؤيدات العملية التي تساعد على حسن استمرار المكلف بما يستوجب عليه من تكليف التزمه بالعقل أو بالشرع ، وقد أثار خلافات كثيرة بين علماء المسلمين ، وكان له أثره الكبير في حيوية المجتمع الاسلامي وتطوره ومحافظة الإمام والأمة على حدود التكليف والواجبات العقلية والسمعية .

اتفق المسلمون جميعاً على وجوب هذا المبدأ لقوله تعالى «وامر بالمعروف وانه عن المنكر / لقمان ١٧ / ، وقوله «تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» / آل عمران ١١٠ / غير أنهم اختلفوا في كيفيته ، فقد ذهب بعض الصحابة والتابعين وجرى على إثرهم بعض أهل السنة وأصحاب الحديث على وجه الخصوص ، وعلى رأسهم الامام أحمد بن حنبل[١] إلى أنه يكون بمجرد الانكار القلبي ، ثم القول باللسان، ولم يبيحوا استعمال القوة فيه، وجرى الإمامية على منع استعمال القوة إلا لحماية الإمام العادل الشرعي إن قام عليه فاسق .

إلا أن عدداً من الصحابة [٢] وجميع المعتزلة وبعض الخوارج والزيدية يذهبون إلى وجوب استعمال القوة إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بها ، ويفرضون ذلك على أهل الحق إذا كانوا عصبة يحسون من أنفسهم القدرة على دفع المنكر ، وإلا كانوا غير ملزمين به .

وذهب البعض في استعمال هذا المبدأ إلى أوسع مدى، فمال ابن حزم وكثير من الخوارج إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب بالقوة ولو كان أهل الحق قلة [٣] .

وقد حدد القاضي موقفه من هذا الخلاف ، فأيد استعمال القوة في التغيير على أساسين : أولهما إتباع الطريق الاسهل في التغيير دائماً، فلو أن المنكر يمكن أن يدفع بالقوة أو باللسان فلا يجوز العدول عن القول إلى السيف، وثانيهما، أن لا يكون من نتيجة استعمال القوة ضياع المعروف ووقوع منكر جديد .

وجوب هذا المبدأ عقلا أو شرعا: لا خلاف بين المسلمين أن هذا المبدأ يحسن عقلا إلا أن الخلاف في وجوبه، فقد ذهب أبو علي الجبائي إلى أنه عقلاً واجب سواء ورد

---

(١) ابن حزم : الفصل ٤ : ١٧٥ ، مقالات الأشعري ٢ : ٤٥١ ، أما الصحابة فهم : سعد ابن أبي وقاص وأسامة بن زيد وابنه عمر ومحمد بن سلمه ، وقد اعتزل هؤلاء عليا ومعاوية ولم يشتركوا في القتال مع أحدهما .

(٢) من هؤلاء الصحابة : علي وأصحابه وعائشة وطلحة والزبير وأصحابهم

(٣) الفصل ٤ : ١٧٥ .

السمع بذلك أم لم يرد ولا يخص بالوجوب العقلي بعض أنواعه دون البعض الآخر، وقال أبو هاشم: بل لا يجب إلا سمعا ، واستثنى حالة واحدة اعترف بوجوبها عقلا وهي ما يتضمن الدفاع عن النفس أو المال .

وقد ناصر القاضي شيخه أبا هاشم مع تفصيل لكيفية وجوب الأمر والنهي، وردّ على أبي علي واحتج لرأيه ورأي أبي هاشم[1] .

لقد كان حديث مشايخ المعتزلة عن هذا الموضوع مجملاً حتى فصله القاضي فأخذ عنه هذا التفصيل متأخرو المعتزلة .

فرق القاضي بين المعروف والمنكر فيما يتعلق بالأمر والنهي ، فالمعروف ينقسم إلى واجب ومندوب ، فالامر بالواجب واجـــب ، وبالمندوب مندوب ، لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به، أما المنكر فكله من باب واحد في وجوب النهي عنه ، فإنما يجب النهي عن المنكر لقبحه، والقبح ثابت فيه جميعاً .

ثم فصل أنواع المنكر حتى يتبين مدى وجوب النهي فيه، فقسمه إلى نوعين : أحدهما يختص المكلف نفسه ، والآخر يتعداه إلى الغير . وسواء كان المنكر مختصاً بالمكلف أو يتعداه ، فإنه نوعان ايضاً : فما يقع به الاعتداد فإن النهي عنه واجب بالعقل والشرع معاً ؛ أما من جهة العقل فلأنه من باب دفع الضرر عن النفس ، وأما من جهة الشرع فلورود القرآن والحديث به دون التفرقة في مقدار الضرر [2] ؛ وما لا يقع به الاعتداد ، كأن يحاول أحدنا اغتصاب مال زهيد من مالك يعد بمنزلة كبيرة في اليسار ، فانه لا يجب عنه النهي إلا شرعاً ،أما عقلا فإنه لا يجب .

ونلاحظ أن القاضي لا يتفق مع جمهور المسلمين في أن وجوب معظم ما يتعلق

---

(١) لتفصيل هذا القول ، انظر شرح الأصول الخمسة، والمجموع المحيط بالتكليف .

(٢) يقصد بالقرآن هنا الآية «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» وأورد في أماليه ورقة ٣ ، وفي شرح الأصول ١٥٥ ، عددا من الأحاديث في هذا المعنى .

بالامر والنهي هو من طريق السمع والشرع لا من طريق العقل .

شرائط وجوبه : ولكن على من يقع هذا الواجب ، هل هو فرض على المكلفين جميعاً أم أنه واجب على الحكومة المتمثلة بالإمامة . إن أكثر الذين اجازوا هذا الواجب بجميع درجاته (اي بالقلب واللسان والقوة) قالوا بوجوبه على المكلفين جميعاً ، وخالف في ذلك الإمامية الذين رأوا أن وجوبه على عموم المسلمين يقتصر على مرحلة الانكار واللسان ، أما ما تعدى إلى الضرب والقتال ، فذلك موقوف على الإمام ويختص به دون الأمة .

يرى القاضي أن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على المكلفين جميعاً بجميع درجات الانكار والامر ، بما فيها القوة، لأن القرآن[1] لم يميز الحاكم عن بقية المسلمين في إيجابه ، وإن كان للامام حظ التقدم لما يملك من إمكانيات ، واشترط لذلك عدة شروط تتعلق بالمنكر نفسه ، أو بالناهي عنه ، أو بالمنهي عنه أهمها :

١ ــ أن يعلم الناهي أن ما ينهي عنه منكر .

٢ ــ أن يغلب على ظنه بأن أمره ونهيه سيقبل، أو يترك تأثيراً على الاقل، ولم يقبل بعض مشايخ المعتزلة أن يكون غالب الظن كافياً للوجوب .

٣ ــ أن يأمن على نفسه وماله فلا يخاف هلاكاً ينزل به .

٤ ــ أن لا يكون في إنكاره مفسدة أكبر .

أما موضوع هذا الواجب وطريقه، فإن القاضي يرى أنه لا فرق في وجوب هذا المبدأ أن يكون عملاً أو اعتقاداً فكل أفعال الانسان سواء كانت افعال قلوب أو أفعال جوارح يصح أن تكون قبيحة ويتوجب فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن أجل تفصيل الاعمال والاعتقادات التي تخضع لهذا الواجب يتبع القاضي هذا الموضوع عادة ببحث مطول بعنوان « جمل من الفقه »

---

(١) يقصد الآية « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي » .

يبين فيه أحكاماً من التكليف العقلي والشرعي الذي يجب فيها الأمر والنهي كالعبادات والمعاملات إلى غير ذلك، مما لا نرى موجباً للاستطراد فيه في هذه الدراسة لأن ميدانه الحقيقي هو علم الفقه .[1]

والحق أن إدراج ما نسميه بأفعال القلوب كالاعتقادات في جملة ما يخضع لإنكار المنكر مما يشكل فهمه في حال الاعتقاد، لأن أحدنا قد لا يظهر ما يعتقده ولا يعبر عنه ، إلا أن القاضي يرى أن الاعتقادات غالباً ما تعرف للباحث الدارس بالضرورة، ويضرب أمثلة على ذلك فيقول: إن من المعلوم من حال العلوية أنهم يبغضون بني أمية ، فإذا عرفت أن امرأ ما علويا حكمت على اعتقاده بذلك ولو لم يفصح عنه . ثم إننا نعلم ضرورة من حال من يدرس طول عمره مذهباً من المذاهب وينصره ويبذل جهده فيه وفي الدعاء إليه أنه معتقد بهذا المذهب فالقاضي يرى أن معرفتنا هذه تتم ضرورة وهذا صحيح إلى حد ما ، لأننا لا نستطيع أن نغفل دور المشاهدة والملاحظة فيه ، وعلى كل فإذا استطعنا أن نطلع على مثل هذه الاعتقادات وصح لدينا خطأ بعضها وفساده واندراجه في باب المنكرات يلزمنا النهي عنها على الحد الذي يلزم في غيرها .

(١) المجموع المحيط ٥ : ١٥٣

الامامة

اختيار الحاكم الأفضل، والصفات التي يجب أن يكون عليها، من المواضيع الحية التي عرض لها المفكرون، سواء كانوا أنبياء أو فلاسفة او مشرعين، وما من فيلسوف تعرض لبناء كيان إنساني فاضل إلا ووضع في خياله صورة الحاكم مثالي يقوم على تنفيذ ما وضعه للمجتمع من قيم ومثل . نجد ذلك عند افلاطون وغيره من فلاسفة اليونان، ونجده عند الفارابي وإخوان الصفا وفلاسفة الاسلام، كما نجده عند أصحاب اليوتوبيات ومفكري النهضة والعصر الحديث. وسيبقى دائماً ما بقي الانسان يتطلع إلى حياة افضل .

وقد أدلى كلاميو المسلمين ورجال العقائد بدلوهم في هذا الميدان عن طريق بحوث الإمامة . ولا شك أن هذا الموضوع من أخطر ما عرض له مفكرو الاسلام، وذلك للدور الكبير الذي لعبه الخلاف حوله في تاريخ المسلمين السياسي والعقائدي. إذ رافق هــذا الخلاف الدولة الاسلامية منذ نشأتها ، وظهر بصورة خاصة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام حين اجتمع الانصار في سقيفة بني ساعدة وأرادوا عقد الامامة لسعد بن عبادة ، ثم انضم إليهم أبو بكر وعمر وجمع من

(١) تستعمل ألفاظ الخليفة والامام والحاكم بمعنى واحد . والامام لغة هو المتقدم مستحقا أو غير مستحق ، وشرعا هو اسم لمن له الولاية الأولى على الأمة .

المهاجرين وحصل نقاش بلغ درجة كبيرة من الحدة وأجمع الحاضرون بعده على خلافة أبي بكر رضي الله عنه حين ذكرهم بقول النبي عليه السلام «الأئمة من قريش» فكان هذا الخلاف عند معظم مؤرخي الفرق أول خلاف ذر قرنه بين المسلمين .

إن اجتماع السقيفة هذا يدعونا إلى التأمل في عدة أمور :

١ — هل يجب على المسلمين أن ينصبوا عليهم إماماً أو خليفة أو حاكماً .

٢ — وما هو الغرض من وجود مثل هذا الحاكم ، وهل أغراض الحكم تتعلق بشئون الدنيا أم أنها تتجاوزها إلى أمور الدين .

٣ — هل يجوز أن يوجد إمامان في وقت واحد ، كما اقترح الانصار بقولهم للمهاجرين « منا أمير ومنكم أمير » .

٤ — ثم ما هي الطريقة التي يتم بها نصب الامام ، هل يكون ذلك بالنص من الله او الرسول على الامام نصاً خفياً أو ظاهراً [1] ، أم أن طريقة تعيينه الاختيار والعقد ، ومن هو الذي ورد به النص إذا ذهبنا مع القائلين به . وما هي الصفات والشروط التي يجب أن يكون عليها عند القائلين بالعقد والاختيار .

٥ — وأخيراً فهل يصح عزل الامام وخلعه عن الحكم ، وما هي الاسباب التي تدعو إلى إقصائه ، هـــذه التساؤلات التي عرضناها كانت مجالا لخلافات فكرية وعملية ، جابهها المسلمون في الفكر السياسي ، وجابهوها في التجارب السياسية ، والحلول المختلفة التي اقترحوها للتخلص من الازمات العنيفة التي مرت عليهم .

ولم يكن المسلمون بدعاً فيما تعرضوا له من هذه الأمور ، فقد ناقش الكثيرون من القدماء والمحدثين ضرورة وجود الحكومة والتنظيم السياسي ، ووجده البعض أمراً لا ضرورة له . غير أن الذي استقر عليه جمهور المسلمين أنه لا بد من قيام امام يضم المسلمين وينظم جماعاتهم وينفذ الحدود ويفصل بين الناس في الخصومات ويأمر

(١) قال الزيدية إن القران والحديث نصا على علي نصا خفيا يحتمل الجهل من البعض ، بينما جعله الإمامية نصا ظاهرا لا يحتمل التأويل .

الجيوش بالمسير للدفاع عن الاسلام وأرضه وأهله . ولم يذكر خلاف إلا ما روي عن النجدات من الخوارج أنهم لا يجدون حاجة للمسلمين إلى الإمام ، وعن الأصم الذي قال لو ركن الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام ، ثم ما زعمه هشام الفوطي من سقوط الإمامة عند الفتنة [1] .

وكانت آراء جمهور أهل السنة والمعتزلة متفقة إلى حد كبير حول الإمامة ، وخاصة في إنكار النص على الإمام والقول بأن الإمامة بالاختيار ، ثم في ترتيب الأئمة الاربعة من حيث الفضل حسب ترتيبهم في الولاية [2] ، وكان معتزلة أهل البصرة خاصة أشد لصوقا بأهل السنة ، على عكس معتزلة بغداد الذين ذهب أغلبهم إلى تفضيل علي على غيره من الائمة [3] .

وقد عني القاضي بموضوع الإمامة عناية خاصة ، وأثارت آراؤه حولها ضجة كبيرة لدى مفكري الاسلام في عصره من مختلف اتجاهاتهم وطوائفهم . أما أهل السنة والمعتزلة ، فقد اعتبروا افكار القاضي الغاية التي وصل إليها فكر المسلمين في الإمامة والحصيلة التي تلتقي فيها مختلف وجهات النظر مع كافة الردود المقنعة على المخالفين للاتجاه الاسلامي العام . وأما في صفوف الشيعة وبخاصة الامامية والزيدية فإن ردة الفعل كانت معاكسة ، فقد قامت في حياته مناقشات عنيفة بينه وبين مشايخ الطائفتين ، وتحدثنا كتب التراجم عن كثير من هذه الجلسات الجدلية التي دارت بينه وبين الشيخ المفيد زعيم الامامية في القرن الرابع [4] ، كما تروي لنا ما دار بينه وبين الامام المؤيد بالله شيخ الزيدية آنذاك من نقاش وما حصل بينهما من جفوة بسبب آراء القاضي حول الامامة [5] . وقد ألفت كتب برأسها مؤيدة للقاضي أو معارضة له من أهمها :

(١) وكان هدفه من قوله إبطال خلافة علي لأنها عقدت له في حال قتل عثمان ووقوع الفتنة .
(٢) أفضل الائمة عند جمهور المسلمين : أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي .
(٣) الملل والنحل ١ : ٨٤ ؛ التنبيه للملطي ٣٣ .
(٤) الخوانساري : روضات الجنات ، وقد سبق أن عرضنا لشيء من ذلك في الفصل الأول .
(٥) الحدائق الدرية ٢ : ٦٤

١ ــ كتاب الشافي في النقض على آراء القاضي عبد الجبار في الامامة في الجزء الخاص بها من المغني ، وهو كتاب ضخم الفه الشريف المرتضى للرد على آراء القاضي وإثبات وجهة نظر الشيعة الامامية .

٢ ــ « تلخيص الشافي » لنصير الدين الطوسي الشيعي ، لخص فيه كتاب الشافي وبوبه تبويباً يسهل على الباحث الرجوع إليه [١] .

٣ ــ « نقض الشافي في الإمامة » ألفه أبو الحسين تلميذ القاضي ، انتصر فيه لشيخه ونقد اراء المرتضى .

٤ ــ النقض على صاحب المجموع المحيط من التكليف ، ألفه القاضي جعفر بن عبد السلام الزيدي في الرد على آراء القاضي المختصة بالإمامة والتي وردت في المحيط بالتكليف .

هذا بالاضافة إلى أن معظم من ألف في العقائد من الزيدية والإمامية أفردوا في كتبهم بحوثاً لنقض آراء القاضي في الإمامة ، من هؤلاء أبو الوليد القرشي ناسخ المغني والذي سجل ذلك في نهاية الجزء العشرين منه ، وقد كان القاضي خصصه لموضوع الامامة ومنهم ما نكديم والفرزاذي اللذين علقا شرح الأصول عن القاضي عبد الجبار .

ويمكن تقسيم بحث الإمامة عند القاضي على النحو التالي :

١ ــ الغرض من الامامة

٢ ــ طريق إثباتها

٣ ــ شروط الامام وأوصافه ووظائفه

٤ ــ وسائل تعيين الإمام وانقضاء ولايته

٥ ــ التفضيل

---

(١) طبع الكتابان طبع حجر في طهران .

- الغرض من الامامة : يبدو أن الغرض من الامامة يعد أساس اختلاف اتجاهات المسلمين حول طريقة إثباتها وكيفية تعيين القائم بها ، فإذا كان الغرض من الإمامة أن تكون لطفا في التكليف ، كانت شبيهة بالنبوة ، وترتب على ذلك أن يعرف ثبوتها بالعقل ، وأن يتدخل النص الالهي لتعيين شخص الامام ، لأنها حينئذ من أصول الدين ، واذا كانت الامامة مجرد رئاسة المسلمين في أمور الدين والدنيا ، لم يكن هناك حاجة إلى العقل لإثباتها ولا إلى النص الالهي لتحديد الامام .

اتجه المسلمون اتجاهين في تحديد الغرض من الامامة :

ــ اتجاه جمهور المسلمين ومعظم الزيدية ، الى أن الامامة مجرد رئاسة دينوية ودينية القصد منها ضمان تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود والدعوة إلى الجهاد والدفاع عن البلاد مما يتصل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالإمامة هي الرئاسة التي تشبه ما يقوم به أي مسئول أول في أية دولة حديثة تعتمد على النظام الرئاسي ، ويترتب على هذا أن الإمامة كأي أمر شرعي تعرف بضرورة الدين بدليل قاطع أو بخبر آحاد ولا حاجة لمعرفتها بالعقل المجرد كأمور العدل والتوحيد .

٢ ــ اتجاه الشيعة الامامية الذين جعلوا الغرض من الإمامة دينيا ، وأشبه ما يكون بالنبوة ، فنحن نحتاج إلى الامامة في رأيهم لنتعرف بواسطتها على الشرائع ولتكون لطفا لنا في أداء الواجبات كالنبوة على حد سواء ، لذلك فقد عدوا الامامة أصلا من أصول الدين لا يتم الإيمان الا بالاعتقاد به [١] .

ويترتب على هذا الرأي أمور كثيرة منها : أ ــ أن يكون طريق معرفة الإمامة هو النظر ، كمعرفة الله وتوحيده تماما . ب ــ أنه لا يصح خلو العصر عن الإمام ظاهرا أو غائبا . جـ ــ أنــه لا يجوز وجود إمامين في وقت واحد الا أن يكون أحدهما خليفة الامام الغائب . د ــ إن كلام الامام شرع ككلام النبي ، لأن أسرار الشريعة

---

(١) المصادر السابقة ، ومنهاج السنة ١ : ٢٣ ؛ عقائد الامامية رضا المظفر ٤٩ ، نهاية الاقدام للشهرستاني ٤٧٨ ، والواسطة في أصول الدين لرصاص ١٥١ ، والأستاذ محمد أبو زهرة ، المذاهب الاسلامية ٨٤ .

أودعت لدى الائمة من قبل الأنبياء فيجوز للأئمة أن يخصصوا النصوص العامة ويقيدوا النصوص المطلقة. هـ — إن الامامة تثبت بالنص أو بالمعجزة وتجري على صاحبها الخوارق .

وقف القاضي من آراء الامامية هذه موقفا شديدا أثار عليه نقمة كبار مفكريهم ومشايخهم ، فقد أنكر أن تكون الحاجة إلى الامامة لأمور تتصل بجوهر التكليف ، كأن تكون من باب اللطف كما هو الحال بالنبوة ، لأن الله وضع المكلف في الموقف الذي يتم به تكليفه ، فأزاح علته من حيث القدرة على التأمل والنظر ، وأعطاه مبادىء العقل ، فلم تعد به حاجة الى الامام ليعرف أصول الأحكام ، ولتكتمل له معرفة الله وصفاته وتوحيده وعدله ، فليس غير الكتاب والسنة والقياس والاجماع طريقا لمعرفة الأحكام ، وليس غير العقل وسيلة لمعرفة الله وصفاته .

ورد على من ادعى من الامامية أن وجه الحاجة إلى الامام هو أن يزيل عن المكلفين الاختلاف العارض بينهم والشبه الواقعة منهم ، لأن مثل هذا الاختلاف لا يخلو إما أن يكون في العقليات أو في الشرعيات ، أما في العقليات فقد أتاح الله للمكلفين بما ركبه فيهم من عقول أن يستقلوا فيها عن الامام ، وأما الشرعيات فإن الخلاف فيها لا تجب إزالته ما دام قائما على طرق شرعية صحيحة ، هذا بالاضافة إلى أن وجود الإمام لم ينف وجود هذه الاختلافات .

وهكذا لا يبقى للإمامة إلا غرض واحد هو ضمان سير المجتمع وتحقيق مبادئه ومثله والسهر على منع المكلفين من تجاوز حدودهم مما يضطرب له شأن الناس وتختل به أغراض التكليف .

٢ — طريق وجوب الامامة وإثباتها : ان على المسلمين إذا كانوا متمكنين من تنصيب إمام لهم وكان هناك من يصلح للامامة ، ولم يوجد إمام آخر ولا ولي عهد له أن يختاروا إماما لهم وإلا كانوا مقصرين بالواجب .

وقد ذكرنا أن أغلبية المسلمين يذهبون الى أن طريق وجوب الامامة هو السمع

فقط ، بينما يذهب معظم الشيعة إلى القول بوجوبها عقلا ، وروي عن بعضهم الجمع بين العقل والسمع في إثباتها [١] .

وقد استدل القاضي على رأي جمهور المسلمين بالأدلة التالية :

١ — الاجماع الذي تقرر لدى المسلمين منذ أيام الصحابة على وجوب نصب الامام ، ولا يصح أن تجمع العصور كلها على خطأ [٢] . وقد ثبت هذا الدليل بالمواقف العملية للصحابة التي يعد من أهمها ، تشددهم يوم السقيفة لنصب إمام تشدداً دل على وجوبه عندهم دون تنكر ، وعهد ابو بكر الى عمر بالخلافة ، وتوكيل عمر للشورى أمر اختيار خليفة منهم في خلال ثلاثة أيام ، وما حصل بعد مقتل عثمان من بيعة المسلمين لعلي .

٢ — إن ما أوجب الله في كتابه من إقامة الحدود يعد في ذاته دليلا على وجوب الامام ، صحيح أن الخطاب المتضمن للأمر بإقامتها كان لعموم المسلمين ، إلا أنه أطلق الخطاب وأراد به الخصوص ، إذ لا يعقل أن يقوم المسلمون جميعا بتنفيذ الأحكام والحدود ، ولا بد أن يتولى ذلك فريق منهم ؛ وقد أطبق الصحابة والعلماء على أنه ليس لكل الناس أن يقوموا بذلك ، وأنه لا بد من شخص معين يفعل ذلك مع مساعديه ، وهكذا فإذا لم يكن بالاستطاعة إقامة الحدود وتنفيذ هذه الأحكام إلا بالإمام فقد وجب نصبه لأن الواجب لا يتم إلا به .

٣ — ما ثبت من أن الصحابة سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عمن يقوم بالأمر بعده ، وأنه أجابهم على ذلك بما يفيد وجوب الامامة [٣] .

---

(١) أنظر المغني ٢٠ : ٦ ، ١٥ ؛ المجموع المحيط ٥ : ٣١ ، ١١٦ ، وشرح الأصول الخمسة ، والفائق للملاحمي موضوع الامامة ، ونهاية الاقدام ٤٨٤ .

(٢) المجموع المحيط ٥ : ١٢١ ، ومثل هذا الدليل نجده عند معظم كتاب العقائد من أهل السنة . انظر نهاية الاقدام ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

(٣) من حديث للرسول «إن وليتموها أبا بكر تجدوه ضعيفا في نفسه قويا في أمر الله ، وإن وليتموها عمر تجدوه قويا في نفسه قويا في أمر الله ، وان توليها عثمان يسلك مسلك السداد ، وإن تولوها عليا تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم إلى الطريق المستقيم . النهاية ٤٢٤ .

٤ — ويمكن أن نضيف الى هذه الأدلة دليلا يعتمد على الغرض من الامامة ، فاذا ثبت لدينا أن ما يراد به الإمام لأجله لا يخرج عما يتصل بأحكام الشرع من إقامة الحدود والجهاد وتنظيم ما يتعلق بالأمور السياسية بصورة عامة وأنه لا وجه اليه سوى ما ذكر فلا بد من أن يكون وجه إثبات وجوب الامامة هو الشرع دون العقل .

أما ردود القاضي على من قال بثبوتها بالعقل ، فإنها تعتمد على ما أثبته من أن الغرض بالإمامة لا يمكن أن يكون حاجات عقلية تتصل بالتكاليف كالخاطر واللطف وإزالة الشبه وإكمال الشريعة ، وما دام الأمر كذلك فإن الإمامة ليست من أصول الدين وبالتالي لم يصح أن يكون إثباتها بالعقل .

٣ — شروط الامام وصفاته : من الواضح أن الغرض من الامامة يتحكم في تحديد شروط الامام ، كما تحكم في طريقة إثباته كما يتحكم في طريق تعيينه ، فالذين اعتقدوا أن غرض الإمامة ومهمتها لا تختلف كثيرا عن أغراض النبوة اشترطوا في الإمام شروطا خاصة ، أهمها : أن يكون الإمام مرادا من الله لأنه منصب إلهي كالنبوة تماما ، لكن جمهور المسلمين لم يشترطوا في الامام أكثر من الشروط التي يوجبها أي مجتمع في الشخص المناسب الذي يضمن في ظل رعايته وإشرافه أن يحصل على حقوقه وتطبيق القيم التي يعتنقها .

والطريق إلى معرفة صفات الإمام وشروطه هو السمع باختلاف أدلته ، أي بالكتاب أو السنة أو الإجماع . ولا تخرج هذه الشروط عند القاضي وعند معظم المسلمين عما يلي :

١ — الإسلام : وهو شرط بديهي في مجتمع يقوم على الإسلام ، إلا أنه أساسي ولا بد من النص عليه .

٢ — الحرية : فلا يجوز أن يتولى الإمامة رقيق لأنه لا يملك التصرف بنفسه ، فكيف يتصرف في شئون الناس ، ومعلوم أن هذا الشرط يصبح لا أهمية له إذا ما ألغي الرق في المجتمع .

٣ — العقل : وهذا شرط بديهي أيضا وإن كان أساسيا . وتظهر فائدته في

جواز خلع الإمام إذا فقد عقله ، فإذا كان الإمام لا يستطيع أن يخلع نفسه كما يرى كثير من مفكري الإسلام فإن للأمة أن تتولى ذلك بسبب مشروع ، كفقدان العقل

٤ — البلوغ : ونحن ندرك مدى أهمية نص القاضي على هذا الشرط حين نعلم أن عددا من خلفاء بني العباس تولوا الخلافة قبل البلوغ ، ووافق رأي القاضي هذا رأي معظم فقهاء الاسلام وعلمائه .

٥ — العدالة الظاهرة والفضل في الدين : إن الفسق سواء كان ظاهرا أو متاولا يمنع صحة الإمامة ويجيز خلع الإمام ، وقد خالف في هذا الشرط بعض الحشوية الذين أجازوا صحة إمامة الفاسق . إلا أن اشتراط الفضل والعدالة لا يعني أن يكون الإمام هو الأفضل بين المسلمين جميعا ، كما ذهب إليه عباد بن سليمان والنظام الجاحظ وأكثر أصحاب الشافعي [١] لأن هذا يوجب أن يكون الصالح للإمامة في الوقت الواحد واحدا فقط ، وهو ينفي قاعدة الاختيار ، كما أن الفضل لا يعني العصمة عن الذنوب كما تقول الإمامية ، فالإمام يخطىء ويصيب وللمسلمين أن يردوه عن خطئه بالنصيحة التي شرعها الإسلام لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم [٢] .

٦ — العلم وجودة الرأي : ويقصد بالعلم القدر الذي يمكن الإمام من القيام بما كلف ، ولا يعني معرفته بالعلوم كلها . ولاريب ان معرفة أصول الدين ضرورية للإمام غير أن العلم بالفقه كله ليس شرطا بل يكفي منه القدر الذي يمكن بواسطته معرفة الحوادث بمراجعة الأصول ومباحثة العلماء المجتهدين ، ولم يشترط القاضي أن يكون الإمام مجتهدا بينما أوجب بعض علماء الإسلام أن يحصل الإمام على درجة الاجتهاد [٣] ، ويقصد بالرأي العلم بوجوه السياسة وتدبير الناس ، والبصر بشئون الرعية ، مع اختصاص بثبات النفس والقوة التي تهيء له الإقدام على إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام ووضع الحلول المناسبة لمشاكل الدولة .

---

(١) أصول الدين للبغدادي ٢٩٣ والمقالات للأشعري ٢ : ٤٦٠ والمغني ٢٠ : ١٨٧ ، والمحيط ٥ : ١٤١ ، والفرق للنوبختي ١٠ ، وأصول الدين للشهاوي ٥٨ .

(٢) انظر تفصيل ما ورد في الرد على عصمة الإمام في المجموع من المحيط ٥ : ١٢٢ — ١٢٤ .

(٣) أصول الدين للبغدادي ٢٧٧

وقد أثار اشتراط النسب في قريش خلافات بين المسلمين ، فمع أن معظم الفرق الإسلامية وجــدت هــذا الشرط ضروريا فالتزم به المسلمون حتى نهاية الخلافة العباسية ، إلا أن هذا الاتفاق لم يمنع وجود مــن يشترط بيتا مخصوصا في قريش لا تصح الإمامة إلا فيه كما فعل الزيدية ، كما لم يمنع وجود من يجيز العدول عن هذا الشرط إما مطلقا وإما احتمالا ، لوجود ضرورة تدعو اليه .

وتفصيل ذلك أن الذين اشترطوا النسب إلى قريش اختلفوا على آراء : فمنهم من جعل الإمامة في بيت خاص منهم ، واختلف هؤلاء ، فمنهم من قال هي في بني هاشم خاصة ومنهم من يجيز أن تكون في غيرهم . والذين قالوا إنها في بني هاشم ، اختلفوا فمنهم من خصها ببني العباس بن عبد المطلب لأنه عم الرسول ، ومنهم من جعلها في علي وولده ، وهؤلاء اختلفوا ، فمنهم من خص بطن فاطمة من أبناء علي كالزيدية ، ومنهم من أجاز أن تكون في غيره .

أما الذين أجازوا العدول عن اشتراط النسب إلى قريش ، فمنهم من أوجب هذا إطلاقا ، ولا نعرف من هؤلاء إلا ما روي عن ضرار بن عمرو ، من أنه يفضل تولية الأعجمي على القرشي حتى لا يتقوى على الناس بعشيرته (١) ، وذهب بعض متأخري الأشاعرة إلى جواز العدول عن اشتراط النسب حين الضرورة ، كأن لا يوجد في قريش من يصلح للإمامة (٢) .

وقد أجاز القاضي عبد الجبار العدول عن شرط النسب ، ويبدو أنه لا يجيز ذلك إطلاقا وإنما يبيحه في حالة عدم وجود من يصلح لها من قريش أو عدم تمكن الأمة من نصب القرشي الصالح للإمامة لسبب اضطراري ، وحجته في صحة العدول عن النسب أنه إذا ثبت جواز العدول عن الأفضل فلا يجوز ذلك هنا .

٤ — تعيين الإمام وخلعه : لا ينفصل هذا البحث عن الأساس الذي قامت عليه معظم الخلافات حول الإمامة ، وهو الغرض منها . فالذين اعتقدوا أن الإمام

(١) المحيط ٥ : ١٤١ ، المقالات للأشعري ٢ : ١٣٦ ، أصول الدين ٢٧٧ .
(٢) الارشاد للجويني ٤٢٧

لا يخرج عن كونه رئيسا للمسلمين في تنظيمه أمور دينهم ودنياهم مالوا إلى القول بالاختيار كوسيلة لتعيين الإمام ، بينما ذهب القائلون بتعدي غرض الإمامة إلى التشريع الديني والتغيير في أصول الدين إلى أن النص هو طريق نصب الإمام . وهكذا فقد كان هناك اتجاهان كبيران في المجتمع الإسلامي ، اتجاه يميل إلى طريقة ديموقراطية في اختيار الحاكم ، واتجاه على العكس من ذلك يسبغ على الحاكم صبغة الاختيار والتفويض الإلهيين .

ويمكن أن نجمل الطرق التي اقترحها الإسلاميون لتعيين الإمام على النحو التالي :

١ — العقد والاختيار : وقد قال به معظم طوائف المسلمين ومذاهبهم من أهل السنة وأصحاب الحديث والمعتزلة .

٢ — الغلبة والقوة : وهو رأي الخوارج

٣ — الإرث والوصية : وهو قول العباسية

٤ — القول بالنص : وهؤلاء اختلفوا : فمنهم من ادعى وجود نص جلي على تعيين شخص الإمام ، قال الإمامية إنه علي ؛ وقال البكرية والكرامية إنه أبو بكر ، إلا أن المشهور أن القــول بالنص الجلي يختص بــه الإمامية القائلون بالنص الجلي على علي رضي الله عنه . ومنهم من قال بوجود نص خفي غير جلي ، وهؤلاء هم الزيدية ، الذين ادعوا النص الخفي على علي ، ومنه إلى الحسن والحسين ، على أن تكون الإمامة بعدهم بالدعوة إليها والخروج لها .

ومن استعراض هذه الآراء نستطيع أن نرجعها إلى رأيين أساسيين هما : القول بالاختيار والقول بالنص ، لأن وراثة الحكم تقوم في الحقيقة على الغلبة أو الاختيار ، فبيعة الشعب للحاكم المولى بهذه الطريقة لا بد منها ، وكذلك القول بالغلبة فإنها تعود أخيراً إلى الاختيار ، لأن طائفة من المسلمين استطاعت أن تفرض اتجاهها في تعيين الحاكم الذي تريده وإن كانت حرية الإرادة العامة تبدو ضعيفة في كل من طريقي الغلبة والوراثة ، لذلك فإننا سنقتصر على دراسة رأي القاضي في هذين الاتجاهين الأساسيين ، فقد كانت بحوثه مصدراً ثراً للكثيرين من مفكري الإسلام

بما فيهم الأشاعرة وأهل الحديث ، ولا نظن الإمام الجويني كان بعيدا عن التأثر بالقاضي حين رد على دعوى النص الجلي والخفي في كتاب الإرشاد [1] .

القول بالنص على الإمام : اعتمدت طوائف الشيعة على مجموعة من الآيات والأحاديث مدعية أنها تنص على إمامة شخص بالذات هو علي رضي الله عنه ، من هذه الآيات قوله تعالى « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون » قالوا فقد أثبت القرآن أن الذي يلي التصرف فينا هو الله والرسول والمؤمنون ، الذين وصفهم بصفات مخصوصة هي إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في حال ركوعهم ، وقد ادعوا أن ذلك لم يصح إلا في واحد من الناس هو علي بن أبي طالب الذي يزعمون عنه أنه تصدق بخاتمه وهو راكع للصلاة ، فهو دليل على أنه ولي المؤمنين وإمامهم بنص القرآن ، ومن الآيات أيضا قوله تعالى « وإن تظاهرا عليه فإن الله مولاه وجبريل وصالح المؤمنين » ، فسروا صالح المؤمنين أنه علي ، وقالوا فقد أثبت القرآن أن صالح المؤمنين هو مولى الرسول وإمام المسلمين . ومن الأحاديث خبر الغدير ، فقالوا : إنه ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام قام يوم غدير خم [2] خطيبا في المسلمين فكان من جملة ما قاله « ألست أولى بكم من أنفسكم فقالوا : اللهم نعم ، فقال : فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه » وأضاف الرسول قوله « اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله . فقال عمر رضي الله عنه بخ بخ لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن » . وعلق أصحاب النص على الخبر بأن الرسول قد أثبت لعلي ما أثبته لنفسه من ولاية شئون المسلمين والتصرف في أمورهم وهذه هي الامامة . ومن الأخبار أيضا ما ذكروه من أن الرسول قال لعلي : أنت مني بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدي » قالوا : فقد أثبت الرسول لعلي سائر المنازل التي تثبت لهارون من موسى سوى النبوة ، وولاية المسلمين أو الإمامة من جملة هذه المنازل [3] .

(1) انظر الارشاد للجويني ٤١٩ — ٤٢٣ .
(2) وهو مكان بقرب مكة
(3) هناك أخبار وآيات يحتج بها الزيدية والإمامية على قولهم بالنص ، وهي كثيرة في كتبهم . أنظر الشافي للمرتضى ، ونقض المحيط لجعفر بن عبد السلام وغيرهما .

لكن الشيعة اختلفت في دلالة هذه الآيات والأخبار فذهب الإمامية إلى أنها نصوص جلية واضحة لا تحتمل تأويلا ، تدل على أن عليا هو الامام بالنص بعد الرسول عليه السلام ، وأن من عدل عنها فقد خرج عن نص قرآني وقول نبوي ظاهرين ، ولزمه ما يلزم المخالفين بصريح الكتاب والسنة . بينما يقول معظم الزيدية أن هذه النصوص ليست واضحة وضوحا جليا بحيث تمنع الالتباس في اكتشاف دلالتها ، ومن هنا التمسوا العذر لمخالفيهم ، فلم يثبتوا عليهم مخالفة لصريح القرآن والحديث ، فقد التبس الأمر في رأيهم على الصحابة ومن جاء بعدهم ، فأخطئوا في فهم النصوص ولم يعرفوا المراد منها ، فولوا المفضول من المسلمين وتركوا الأفضل وهو الامام علي ، وأجاز معظمهم ما فعله المسلمون ، لذلك نجد أن الزيدية أقرب طوائف الشيعة إلى الاتجاه العام لمسلمي أهل السنة ، وهم في العقائد خاصة لا يخالفون المعتزلة إلا في القليل ، وقد أخذ متأخروهم بأقوال مدرسة القاضي عبد الجبار في الأصول والجزئيات .

وقف القاضي مناهضا بشدة لآراء القائلين بالنص خفيا كان أم جليا . ووجد في النص على شخص معين هو علي بن أبي طالب دعوة خبيثة لمجموعة من الملاحدة خافوا من إعلان كفرهم والحادهم فعمدوا إلى اللعب بموضوع الإمامة متسترين به عن مقاصدهم البعيدة . ويتهم القاضي هشام بن الحكم وابن الراوندي وأبا عيسى الوراق وأبا حفص الحداد وكلهم ثنويون أو ملاحدة بأنهم تولوا كبر هذه الدعوى [1] . وبينما ينسب الشهرستاني إلى النظام أنه أول من قال بالنص الجلي على علي بن أبي طالب ، يرى القاضي أن ابن الراوندي هو أول الداعين إلى هذا الرأي ، ثم جاراه من بعده أعداء الإسلام باطنا والمتسترون بلباسه ظاهرا [2] .

ويمكن أن نقسم ردود القاضي على هؤلاء إلى قسمين : رد في أولهما على دعوى النص بصورة عامة ، وتعرض في ثانيهما لكل نص من النصوص التي استدل بها خصومه على رأيهم ، وسنذكر فيما يلي أهم ما أثاره القاضي من مناقشات .

(1) المغني ٢٠ : ٦
(2) الملل والنحل ١ : ٥٧ ، المغني : ٢٠ ، ٤٨ ، ٤٩ .

— ادعى بعض القائلين بالنص الجلي أن المعرفة بالنص على علي تجري مجرى الأمور المعروفة من ضرورة الدين كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها ، كما قال بعضهم : إنها بمنزلة الأخبار المتواترة التي تفيد العلم القطعي[1] .

إن دعوى معرفة النص بالضرورة ضعيفة، لأن المعرفة الضرورية يشترك فيها العقلاء جميعا، كقولنا الكل أكبر من الجزء، وليس هذا شأن هذه القضية . ومن ناحية أخرى فإن هذه الطريقة لا تمنع الآخرين من ادعاء النص على إمام آخر غير علي رضي الله عنه ، بالإضافة إلى أنها تفتح الباب لادعاءات كثيرة في أصل الدين . ومعرفة النص لو كانت ضرورية لعرفت من الصحابة الذين تأخذ كثيراً من أمور ديننا عنهم، فلوثبت أنهم كانوا يعرفونه وأخفوه لكان من نتيجته أن تتزعزع ثقتنا بالشرع وأركان الدين وكل وما وصلنا عن طريقهم ، وهذا هو القصد البعيد من ادعاء بالنص، وليس هو مجرد دعوة بريئة لإثبات حق علي رضي الله عنه في الإمامة أو أفضليته على الأئمة الآخرين .

أما أن الاخبار التي تؤيد هذا القول بمنزلة الأحاديث المتواترة ، فإنه ادعاء غير صحيح عند القاضي وعند غيره من مفكري الإسلام غير الشيعة فهي إذن لا تخرج عن كونها من أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم ، ثم إن القول بهذه النصوص مستحدث إذ لم يجر في الأزمان المتقدمة أيام الصحابة والتابعين ، فقد توفي الرسول، وناقش الصحابة أمر الإمامة، فقال الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، وقال المهاجرون : الأئمة من قريش ولو وجد نص من الرسول صحيح لما جاز هذا الخلاف لأنه يكون كالخلاف في أمر الصلاة أو الصيام والزكاة ، ولا يعقل أن يقع هذا من الصحابة وهم أقرب الناس لرسول الله، ثم استخلف أبو بكر عمر، ولم يذكر أن أحدا من الصحابة خالف في استخلافه على أساس وجود نص على غيره ، ثم جعل عمر الأمر شورى فما نقل عن أحد من الصحابة أنه قال لماذا نعدل عن

(١) الأخبار نوعان : أخبار آحاد وأخبار تواتر ، والأخبار المتواترة تفيد العلم اليقيني ، والخبر المتواتر يرويه عدد عن عدد مثله (مع شروط خاصة) إلى أن يتصل بالمصدر الأول وهو الرسول .

المنصوص عليه إلى أن يجتمع رأي هؤلاء ، بل لقد دخل علي مع أصحاب الشورى كواحد منهم ولم يحتج لحقه بادعاء النص له، ولما حدث من أمر عثمان ما حدث طلب قوم خلعه ، وما كان بحاجة الى ذلك والمنصوص عليه حي يرزق ، فلما ل يجتمع المسلمون على غيره إلا بعد أن قتل دل هذا على عدم النص، ثم إن عليا حارب معاوية ولم يحتج عليه بالنص، وإنما احتج عليه ببيعة المسلمين له دونه، وهذا يثبت أن هذه الأخبار لم تكن معروفة أيام الصحابة وإلا لاحتجوا بها . وقد ادعى أهل النص أن الاجماع حاصل على هذه النصوص من أهل العترة (بيت الرسول عليه الصلاة والسلام) وأنها عندهم مستفيضة استفاضة الاخبار المتعلقة بأصول الدين ، وأن هذا يكفي لصحتها ، وعللوا خفاء هذه الأخبار بالخوف من الحكم الذي كان مناهضا في زعمهم لشيعة علي مدة طويلة[1] ، غير أن القاضي يرد على هؤلاء بأن الخبر لا يعلم صحيحا بإجماع أهل بيت معين عليه ، ومع ذلك فقد كان يجب أن يعلمه أكثر المسلمين، فقد انتشرت أخبار معارضة قريش للنبي وما قالوا فيه، ولم يمنع كون الحكم إسلاميا من انتشارها ، وانتشر قول المرتدين وأخبارهم وأشعارهم ، كما انتشرت أقوال علي في الرد على معاوية وتسفيه رأيه ، ولم يمنع كون الحكم أمويا من وجودها . أما الخوف من السلطان فلم يصح أن الصحابة والمسلمين أخفوا أخبارا معارضة أو مؤيدة خوفا من الحكم ، ولم يكن أحد من الصحابة يخشى أن يجاهر برأيه فقد جاهر عمر بخلاف أبي بكر في حرب المرتدين ، وجاهر علي بخلاف عثمان في أكثر من موقف ، هذا بالاضافة إلى أن عصبة بني هاشم لم تكن مستضعفة إلى الحد الذي تخشى فيه من المجاهرة برأيها .

وقد عقد القاضي لهذا الموضوع فصولا تعد من أقوى وأمتع ما كتبه مفكرو الإسلام، وذلك في كتابه تثبيت دلائل النبوة .

٢ — الرد على الاحتجاج بالآيات :

أ — « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة

(١) النقض على صاحب المجموع المحيط . جعفر بن عبد السلام ٥ : ٢١٧ .

وهم راكعون» / المائدة ٥٥ /. ذكرنا أن الأمامية والزيدية يفسرون «الولي» هنا بمعنى ولاية التصرف والحكم، وأنها تثبت لعلي لأنه الوحيد الذي صح عندهم أنه آتى الزكاة وهو راكع .

ورد القاضي على استدلالهم بهذه الآية يعتمد على بيان معنى الولي في الآية وأنه ليس ما ظنوه من الإمامة والحكم، وعلى التقليل من أهمية الأخبار التي استدلوا بها على أن عليا أدى الزكاة وهو راكع، وإعطائها في حالة صحتها معنى آخر .

إن قولنا فلان ولي فلان يقتضي من جهة اللغة توليته لبعض ما يتصل به، وعلى هذا المعنى يرد في العرف الشرعي، وتختلف فائدته بحسب ما يضاف إليه، فيقال ولي الدم وولي الزواج وولي القيم، وهكذا. واذا أطلق اللفظ ولم يضف إليه شيء فإنه يفيد في الشرع تعظيمه وتوليه لنصرته، لذلك قال الله تعالى «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور» وقال: «المؤمنون بعضهم أولياء بعض».

وعلى هذا الأساس فليس لقولنا ولي بمعنى الامام سبيل، لأن الإمامة لفظ اصطلاحي خاص يجمع أمورا معينة تعرف بالشرع، وتقتضي القيام بأمور مخصوصة. وإن كان في حالة التعبد يستفاد منه غير ذلك، كقولنا فلان امام في العلم، ونقصد أنه متقدم فيه. وإذن فلا وجه لأن نصرف معنى الولي المذكورة في الآية قطعا الى الامامة والحكم، والدليل على ذلك أن القرآن أطلق على المؤمنين جميعا أنهم أولياء بعض، هذا بالاضافة الى أن النظر إلى ما قبل الآية وما بعدها يدل على أن المقصود منها معنى النصرة والتعظيم في الدين لأنه أثبتها لله ولرسوله وللمؤمنين .

أما قيمة الخبر الذي روي بأن عليا تصدق أثناء الصلاة وهو راكع فإنه على حال صحته، خبر آحاد عند القاضي، وموضوع بإجماع أهل العلم[1]، ولا مجال لتخصيص إطلاق المؤمنين الوارد في الآية إلا بحديث متواتر، بالاضافـــة إلى ما ينقل من أن عليا لم يكن يملك نصيب الزكاة حتى تجب عليـــه، ويستغرب القاضي وهو على حق في استغرابه أن تؤدى الزكاة أثناء الصلاة، لأن الزكاة

(١) مقدمة التفسير لابن تيمية ٢٢

بالاضافة إلى كونها مصلحة اجتماعية فإنها في الإسلام عبادة كالصلاة تماما، والعبادة يجب أن تخص بنية، فكيف تجمع إلى عبادة أخرى. وإذن فإن معنى قوله تعالى «ويؤتون الزكاة وهم راكعون» لا يحمل على الركوع الذي هو من أركان الصلاة، لأن قوله «يقيمون الصلاة» اشتمل على الركوع والقيام والسجود وغيرها من الأعمال، فلا بد من حمله على فائدة يصح ثبوتها في الصلاة والزكاة، وليس ذلك إلا الخضوع والخشوع [1] .

ب — «وإن تظاهرا عليه فإن الله مولاه وجبريل وصالح المؤمنين» فسروا صالح المؤمنين كما ذكرنا بأنه علي، وقالوا هو الامام بنص القرآن. والجواب على استدلالهم بهذه الآية من وجهين :

أولا : أنه لم يصح أن القصد بصالح المؤمنين هنا الاشارة إلى علي، لأن لفظ «صالح» لفظ عموم يقصد به صالحوا المؤمنين على وجه الاطلاق .

ثانيا : أن الآية تضيف الولاية إلى الله وجبريل وصالح المؤمنين فلو كانت الولاية هنا بمعنى الامامة لثبت هذا المعنى لله تعالى ولجبريل أيضا وهذا لا يتصوره عـــاقل .

وعلى هذا لايكون في الآية أكثر من معنى النصرة والتعظيم والتقدير .

٣ — الرد على الاحتجاج بالاخبار :

أ — خبر الغدير : وهو أكثر الأخبار شهرة في هذا المجال وقد أشرنا إلى تفسير أصحاب النص له فيما سبق، وهو من الأحاديث الموضوعة عند معظم العلماء [2] وعلى أحسن الوجوه فهو خبر آحاد .

وإذا كنا قد أثبتنا أن معنى الولي فيما ورد من الآيات والأحاديث لا يفيد الولاية بمعنى الحكم والسلطة، فإن هذا الحديث في حال صحته لا يفيد أكثر

(١) المحيط ٥ : ١٢٨

(٢) السنة للدكتور السباعي

من إثبات المنزلة العظيمة لعلي عند الله والرسول والصحابة والمسلمين جميعا ، وهذا مما لا يخالف فيه مسلم . وقد رويت كثير من الأخبار في فضائل صحابة الرسول عليه السلام غير علي كأبي بكر وعمر وعثمان وغيرهم ، مما تمتلىء به أبواب المناقب من كتب الحديث ، ولو أردنا التوسع في تأويل الأحاديث لحملها كل طائفة على أن النص لفلان دون فلان ، وقد حدث هذا فعلا لدى بعض الفرق كالبكرية والكرامية الذين قالوا بالنص على أبي بكر ، فجميع هذه الأحاديث إذن لا تدل على أكثر من الاشارة إلى فضل هؤلاء الرجال الذين كان لجهودهم وجهادهم الأثر الكبير في رسوخ الاسلام وثبات دعائمه وانتشاره في العالمين .

ب — ومن الاخبار قول الرسول لعلي : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي »[1] قالوا فالنبي أثبت لعلي سائر المنازل التي تثبت لهارون من موسى سوى النبوة ، وعددوا من هذه المنازل : «الشركة في الأمر» لقوله تعالى : « واجعل لي وزيرا من أهلي » والنيابة عنه في التصرف على قومه « اخلفني في قومي » قالوا : فهذا الذي يقوم به الامام ، ولو كان هناك نبي بعد الرسول لكان عليا ، إلا أنه لا نبي بعده .

وقد أجاب القاضي بأن موسى وهارون ثبتت لكليهما منزلة النبوة لا الإمامة ، فالمنزلة في الحديث لا تفيد الإمامة ، وكان كلاهما يتصرف بحكم النبوة لهما ، وقول موسى «اخلفني في قومي» هو من قبيل التأكيد لا أنه يخلفه بعد موته ، والدليل على ذلك أن هارون توفي قبل موسى ، فليس المقصود من المنزلة إلا منزلة الفضيلة وسكون النفس من الرسول (ﷺ) في استخلاف علي على أهله عند خروجه إلى غزوة تبوك ، فشبه حاله بحال هارون حيث استخلفه موسى على أهله المختصين وليس فيه ما يتصل بالنبوة والشريعة .

الإمامة بالاختيار والقصد : قال الجمهور من أهل السنة والمعتزلة والخوارج بأن الأئمة بالاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد واختيارهم من يصلح لها [2] وهذا هو رأي قاضي القضاة .

(١) ورواه البخاري بهذا المعنى بلفظ آخر . انظر كتاب مناقب علي رضي الله عنه .

(٢) البغدادي : أصول الدين ٢٧٩ .

وأدلة القاضي على هذا الرأي لا تخرج كثيرا عن أدلة سائر مفكري الإسلام ممن قال به ، وكلها تعتمد على السمع والملاحظة من تاريخ المسلمين وأحوالهم ، لأن ثبوت الإمام عندهم في الأصل لا يكون إلا بالسمع .

ويمكن أن نجمل هذه الأدلة بما يلي :

١ — إن الصحابة حين تفاوضوا في أمر الامامة لم ينكر أحد منهم مبدأ الاختيار ، وإن خصصه البعض بأن يكون من نسب معين هو قريش ، أما دعوى البعض بأن عددا من الصحابة أنكر قاعدة الاختيار مثل العباس بن عبد المطلب والزبير بن العوام وسلمان الفارسي والمقداد بن عمرو وعمار بن ياسر ، فمما لم تقم به الحجة .

٢ — ويدل على ذلك الاجماع الحاصل على إمامة أبي بكر لما عقد له ، إذ اعتبر المسلمون هذا المبدأ قاعدة صحيحة لاختيار الحاكم الأول ، وعلى من يدعي وجود الانكار من بعض الصحابة أن يثبته بطريق صحيح ، وكل ما يتعلق به المخالفون في هذا الباب لا يخرج عن أخبار الآحاد ولا تزيد مرتبتها على الاحتمال والعلم القاطع يزول بالشك والاحتمال [1] ، وقد ثبت أن المسلمين جميعا بما فيهم الأنصار خطئوا سعد بن عبادة لرفضه مبايعة أبي بكر ، وأما ما نقله البعض من الوحشة التي لحقت بعض الصحابة كعلي والعباس فإنه لا يدل على اعتقاد خطأ الصحابة ونقض إجماعهم في تولية أبي بكر ، وإلا لكان يجب أن يكون إنكارهم متناسبا مع عظم الخطيئة ، خاصة إذا كانوا يظنون أن هناك نصا على شخص بعينه ، لأن في الخروج عليه مخالفة لأمر إلهي أو نبوي لا يصح السكوت عليه بحال .

٣ — ثم إن استمرار طريقة الاستشارة والاختبار والبيعة دون عرض مبدأ

١) ذكر جعفر بن عبد السلام في النقض على المحيط ٢٢٧ ، مخالفة الأنصار مع سعد بن عبادة وأهل البيت ، واحتج لعدم إظهارهم الخلاف أنهم قدروا ظرف الاسلام آنذاك ، اذ لو أعلنوه لانتقض أمر الدولة الاسلامية فسكتوا ، والسكوت لا يدل على الرضى . والحق أن العودة إلى اجتماع السقيفة يثبت لنا أن الانصار تركوا سعدا وبايعوا جميعا أبا بكر ، وأما أهل البيت فقد كان بعضهم مشغولا بتجهيز رسول الله فلم يحضروا اجتماع السقيفة إلا أنهم بايعوا أبا بكر بعد ذلك .

النص إطلاقا في خلافة كل من عمر وعثمان وعلي يدل على أن العقد أو البيعة هي الطريق الوحيد لتعيين الحاكم الأول في الدولة الإسلامية .

وقد تعرض الرأي القائل بالاختيار لانتقادات كثيرة من الإمامية والزيدية القائلين بالنص ، وإليك أهم هذه الانتقادات وردود القاضي عليها .

١ ـ قالوا : لا يعقل أن تجمع الأمة على اختيار واحد في وقت واحد ولذلك جرى العمل بأن الاختيار يكون من جماعة مخصوصة ، ولما كانت هذه الجماعة يصح عليها الخطأ والصواب فيجب العدول الى النص .

ويجيب القاضي على ذلك بأنه يصح لو أن الشرع ترك الأمر دون تنظيم أحواله ، غير أن من الثابت أنه ذكر صفات المعقود له والعاقد وأوجب الرجوع عليهما . ثم إنه لا يجوز العدول عن أمر فيه مصلحة لجواز أن يحصل خلافها ، لأننا لا نكلف إلا الظاهر . وأخيرا فإذا صح هذا الانتقاد فإنه يجب أن يرد في تعيين الإمام لمساعديه والشهود في القضاء فكان يجب ورود النص على هؤلاء جميعا ، والظاهر أن الفقرة الأخيرة من انتقاد القاضي لا يجوز إيرادها على أصل الإمامية لأن الإمام عندهم معصوم عن الخطأ .

٢ ـ واحتجوا بدليل واه فقالوا : أنه لو صح أن الإمامة بالاختيار لوجب أن تصح في النبوة ، ورد عليهم القاضي بحق بأن الجمع بين النبوة والإمامة من قبل الجمع بين أمرين من دون علة ، لأن الإمامة ليست لطفا في الدين كالنبوة ، ولأن الإمام ليس له صفة التشريع الديني كالإمام ، ولا يتصل بالألوهية لتلقي الوحي أو الإلهام ، لكن الإمامية كما ذكرنا يعطون للإمامة ما يشبه وظيفة النبوة .

٣ ـ وقالوا لو ترك الأمر لنا دون النص على الامام فقد نختار من هو كافر بالباطن ، وقد رد القاضي على ذلك بأننا لم نكلف إلا تحري الظاهر ، أما الباطن فإنه من علم الله .

٤ ـ وأخيراً فقد ذكروا أن طريقة الاختيار قد تحدث انقساما بين المسلمين لتوزع آرائهم فيمن يجب أن يختاروه لرئاستهم ، إلا أنه يمكن الرد عليهم بأن

المفروض أن يكون قصد القائمين بالاختيار تحريهما فيه الصلاح والمصلحة دون مراعاة لاعتبارات الهوى والمنفعة ، هذا علما بأن ادعاء النص لم يمنع من وجود الفرقة بسبب اختلاف أهل النص على الإمام المنصوص عليه ، ولذلك وجدنا أن انقسام الشيعة إلى هذه الطوائف الكثيرة إنما كان بسبب اختلافها على الشخص الذي نص عليه الإمام السابق ، إذا دعى كل فريق أن صاحبه هو المنصوص عليه وخالف الفرقاء الآخرون .

العقد والعهد طريقا الاختيار : يتحقق الاختيار في رأي القاضي بطريقتين : بالعقد له من فئة مخصوصة من المسلمين ، أو بالعهد له من إمام شرعي معترف به ، وهكذا يفسر القاضي نظام الوراثة على أحد الوجوه .

العقد : إن العقد الذي يوجبه القاضي ليس مجرد البيعة الظاهرة باليد ولا هو مجرد الايجاب والقبول اللفظي (١) وانما هو التعبير عن الرضا والانقياد ، فبذلك المعنى وحده يتحقق قصد الاختيار .

ولكن من الذي يقوم بالعقد للامام ، هل هم المسلمون جميعا أم هم فئة مخصوصة منهم ، وإذا كانوا فئة مخصوصة فما هو العدد الذي يصح فيه العقد ؟ إن معظم مفكري الإسلام ومنهم القاضي يجعلون اختيار الإمام على مرحلتين : فيقوم باختياره والعقد له مبدئيا فئة معينة هم أهـل الحل والعقد من الذين يرضى المسلمون دينهم ورأيهم وحسن اختيارهم ، ويشترط فيهم العلم والفضل وفهم غرض الإمامة ، والصفات التي يجب أن تتوفر في الإمامة ، أي أنه عموما يمثل مرتبة الإمام إلا في النسب ، وفي المرحلة الثانية يبايع المسلمون جميعا لهذا الذي اختاره أهل الحل والعقد .

أما عدد الذين يجوز أن يتم العقـد باجتماعهم فلم يجد مفكرو الإسلام حرجا من أن يكون قليلا حتى لقد أجازوا البيعة بعقد واحد مع الإمام ، فقد ذكر الأشعري أن البيعة تنعقد بواحد من أهل الاجتهاد والورع (٢) ، ووافقه البغدادي

(١) الامامة ٢٠ : ٩٤ ، المحيط ٥ : ١٤٣ .
(٢) المقالات ٢ : ٤٦٠ ، البغدادي الأصول ١٨٨ .

على ذلك ، وقال الشهرستاني (١) « تتم البيعة برجل واحد أو اثنين أو أربعة أو جماعة من أهل الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة بالأمور ، ولو عقد واحد ولم ينكر الباقون لكفى » وبمثل هذا قال الجويني في الارشاد (٢) .

واشترط القاضي لصحة عقد الإمامة مبدئيا عددا لا يقل عن الخمسة من أهل الحل والعقد « يعقد أحدهم ويظهر الباقون الرضا بما فعله » واستدل على رأيه بما جرى في اجتماع السقيفة يوم عقد لأبي بكر ، فقد أنجز العقد خمسة واستشهد بالشورى الذين أوكل إليهم عمر بن الخطاب اختيار الإمام فقد جعلها بين ستة يعقد الخمسة منهم لواحد .

هذا هو العدد المطلوب في الأحوال العامة ، أما في حالات الضرورة فيجوز أن يتم عقد الإمامة بواحد فقط ، ومثل القاضي لذلك في المغني بقوله « مات الامام والمسلمون أمام عدو ، أو انفتق عليهم فتق ، ويخشون إن توقفوا على طلب إمام والاجتماع والمشاورة الفتن العظيمة » (٣) . فليس ما يمنع في مثل هذه الحالة وما يشابهها أن يتم العقد من واحد من أهل الحل والعقد ، على أن ترضى الأمة هذا الاختيار بالبيعة العامة .

العهد : وهو عند القاضي يجري مجرى العقد ، قال به متابعا لشيخيه أبي هاشم وأبي علي ، ومقتضاه ثبوت الإمامة « بعهد إمام إلى غيره » واستدل على هذه الطريقة بأنه ما دمنا قد جوزنا صحة الإمامة من واحد فهل ينقص اختيار الإمام وعهده لواحد ممن يرضاه من المسلمين عن هذا ، واستشهد على ذلك بما حصل من عهد أبي بكر رضي الله عنه إلى عمر بن الخطاب ، فقد عهد إليه كتابة بالإمامة ، ورضي المسلمون ذلك ولم يذكر الإنكار عن أحد منهم .

إلا أن أبا علي وأبا هاشم اختلفا في اشتراط الرضا وعدم الانكار من الأمة في

(١) نهاية الاقدام ٤٩٦
(٢) الارشاد للجويني ٤٢٤
(٣) المغني ٢٠ : ١٩٦

هذه الحالة ، فاشترطه أبو علي ، ولم يجد أبو هاشم ضرورة لهذا الرضا ، وأيده القاضي في ذلك مشيرا إلى أننا إذا اشترطنا هذا الشرط فقد عدنا إلى الطريق الأول وهو العقد فما الفائدة من العهد إذن ، والواقع أن الأقرب إلى الصواب أن يعتبر حال الإمام هنا بحال من يصح له أن يختار ويعقد على أن لا يكتمل العقد إلا بالبيعة والرضا من المسلمين .

وحتى تكتمل لنا صورة اختيار الحاكم الأول في الدولة الإسلامية لا بد من أن نعرض لقضيتين تعتبران من توابع هذا البحث وهما :

تعدد الامام :

هل يجوز وجود أكثر من إمام في وقت واحد ، ثم هل يجوز أن يخلو الزمان من الإمام ، ذهب معظم مفكري الإسلام إلى أنه لا يجوز أن يتعدد الإمام في الزمان الواحد . ومهما اختلفت بواعث هذا القول فالذين نظروا إلى الإمامة على أنها تؤدي غرضا دينيا يتصل بالتكليف لم يجيزوا التعدد لأنه يجب أن يكون المصدر الذي يستلهم الشريعة ويكملها ويحفظها واحدا ، أما الذين نظروا إلى الإمامة على أنها مجرد رئاسة للمسلمين فقد راعوا حصول الإجماع مع منع جواز تعدد الأئمة .

ومع ذلك فقد أجاز كلا الفريقين وجود إمامين في بعض الأحوال ، فأما الفريق الأول فإنه أجاز وجود إمام صامت وإمام ناطق ، بل لقد جوزوا وجود ثلاثة أئمة على أن يكون أحدهما ناطقا (١) ، وأما الفريق الثاني فإنه جوز وجود إمامين في حالة بعد المجال وفصل البحر بين مكانيهما (٢) .

غير أن القاضي لا يجيز نصب أكثر من إمام في زمن واحد ، لأنه لا يجد أية ضرورة له ، فالخليفة أو الحاكم الأول واحد في الدولة الإسلامية كلها يعين

(١) الأشعري ٢ : ٤٦٠
(٢) ذكر ذلك البغدادي في الأصول ٢٧٤ ووافقه الجويني في الارشاد ٤٢٥

مساعديه ونوابه في مختلف البلاد ، ودليله إجماع المسلمين على ذلك (١) ويظهر أنه يقصد بالإجماع هنا إجماع الصحابة ، وإلا فقد وجد في عصر القاضي ثلاثة خلفاء : واحد في بغداد ، وآخر في القاهرة ، وثالث في الأندلس .

يجوز خلو الزمان من الإمام : تشدد الذين أعطوا للإمامة وظيفة تقرب من وظيفة النبوة في عدم جواز خلو الزمان من الإمام لأن فيه اغفالا لأصل من أصول الدين عندهم، ولضرورة الإمام لبيان الشرع والأحكام، وعلى هذا القول الإمامية والرافضة وعموم طوائف الشيعة (٢) .

أما جمهور المسلمين فقد أجازوا خلو الزمان عن إمام حتى يعقد لواحد منهم ، وحاول القاضي التوسط بين القولين إلا أنه كان أكثر ميلا إلى رأي الجمهور ، وقد عبر عن ذلك بقوله « لا يخلو الزمان عن إمام ، ولسنا نعني أنه لا بدمن إمـام متصرف وإنما ليس يجوز خلو الزمان ممن يصلح للإمامة » .

وترتبط بهذه القضية مشكلة أثارها بعض طوائف الشيعة ، فقد قالوا بغيبة الإمام واختفائه على أن يعود ليملأ الأرض عدلا فهم ينتظرون رجعته ، واختلفوا في الإمام الغائب على أقوال كثيرة ، وأشار البغدادي إلى هذه الاختلافات بقوله: «أجازت الروافض غيبة الإمام عن جميع الناس ،وأوجبوا انتظاره ،ولم يجوزوا نصب إمام في حال انتظارهم من ينتظرونه ، وافترقوا في ذلك فرقا ، فرقة من الزيدية ينتظرون محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي ، ويزعمون أنه حي لم يمت ، وفرقة منهم ينتظرون محمد بن القاسم صاحب الطالقان ، وفرقة منهم ينتظرون يحيى بن عمر صاحب الكوفة إمام الظاهرية، والكيسانية من الروافض ينتظرون محمد بن الحنفية ، وفرقة من الإمامية ينتظرون جعفر بن محمد الصادق ، وأخرى منهم ينتظرون محمد بن إسماعيل بن جعفر ، وأخرى موسى بن جعفر ، وأخرى محمد بن علي بن موسى » (٣) .

(١) المحيط ٥ : ١٢١ ، والمغني ٢٠ : ٢٩٢ .
(٢) المقالات للأشعري ٢ : ٤٦٢ ، أصل الشيعة ١٤١ ، الشافي للمرتضى ٣ .
(٣) أصول الدين للبغدادي ٢٧٧

وقد تعرض القاضي لموضوع غيبة الإمام (١) ، إلا أنه أشار إلى أن هذه العقيدة قد ظهرت متأخرة ، وهو يعني قول الإمامية بغيبة الإمام محمد بن الحسن العسكري ٢٥٦ هـ . وقد أنكر القاضي الفكرة من أساسها ورد عليها ردا شديدا . والحق أننا نتساءل مع أبي الحسن عن السبب الذي يدعو إلى غيبة الإمام ، هل هو الخوف ، وهل يجب على الله حراسة إمام الزمان من كل خوف حتى يبقى للناس. إن الإمام إما أن تكون له وظيفة أو لا تكون، فإذا كانت له مهمة يؤديها – وهي عندهم تتصل بأصول الدين– فإن غيبته معطلة لأحكام الدين والشريعة، إذ كيف يصح له أن يغيب مع شدة حاجة الأمة إليه ، بالإضافة إلى الاستحالة العقلية بقبول مثل هذا الغياب الذي يستمر مئات السنين، والذي لا يجوز أن يحصل إلا معجزة لنبي. ولا شك أن هذه الفكرة تشبه فكرة المهدي المنتظر، الذي ورد ذكره عند عدد من أصحاب الأديان والنحل .

خلع الإمام : أما وقد تم تعيين الحاكم الأول فإن على المسلمين أن يساعدوه حتى يؤدي الغرض من وجوده ، وإذا منع مـن ممارسة الإمامة لسبب مـن الأسباب ، كالأسر أو غيره فإن على المسلمين أن يسعوا لإعادته إلى حاله من التمكن، فإن عجزوا عن ذلك وغلبوا على أمرهم فلم يستطيعوا فك أسره مثلا ، فإن لهم أن يقيموا مقامه إماما، ويحل هذا السبب محل موته أو زوال عقله وحواسه ، ولا يصح عودته إلى الإمامة بعد ذلك ، والإمام الجديد في مكانه .

ولكن ألا يجوز للأمة أن تخلع إمامها ، أو للإمام أن يخلع نفسه .

أما فيما يتعلق بخلع الإمام لنفسه فإنها مشكلة هامة صادفت المسلمين منذ بكورة دولتهم ، ونعني بذلك الأحداث التي حصلت أيام الخليفة عثمان رضي الله عنه، والتي احتج عليها بعض المسلمين معتبرين الإمام مسئولا عنها، وطلبوا إليه أن يخلع نفسه ، فهل كان يجوز له ذلك ؟ لا يجيز القاضي للإمام أن يخلع نفسه

(١) المغني ٢٠ : ٧٥ ب ،وهناك مخطوط من صفحة واحدة في الفاتيكان بعنوان « الغيبة » للقاضي عبد الجبار .

من الإمامة وذلك لأن الاجتماع قد حصل عليه أولا . ولأن ولايته تشبه ولاية الأب لا ولاية الوكيل والوصي . والواقع أن هناك حادثتين مبكرتين في تاريخ الاسلام تدلان على أنه لم تجر العادة للخليفة أن يتخلى عن ولايته ، إحداهما حادثة عثمان رضي الله عنه الذي رفض أن يخلع نفسه مستشهدا بحديث رواه عن الرسول قال فيه « إن الله قمصك قميصا فإذا راودوك على خلعه فلاتخلعه » [1] والثانية أن أبا بكر عندما انقضت حروب الردة طلب من المسلمين أن يقيلوه فوقف علي وقال لا نقيلك ولا نستقيلك ». [2] ، وأما ما عرف عن خلع الحسن بن علي نفسه ومبايعته لمعاوية بن أبي سفيان فإن القاضي يرى أنه لم يخرج عن الامامة بخلع نفسه لأنه كان بفعل الاضطرار والخوف من بغي معاوية وغدره ، وكان عمله بمثابة كلمة الكفر التي يظهرها الإنسان حين الإلجاء والإكراه [3] ، والواقع أن حادثة الحسن لا تختلف كثيرا عن حادثة عثمان رضي الله عنه ، بل لقد كان الاضطرار عليه أشد ، ومع ذلك فقد رفض أن يخلع نفسه ، لذلك فإننا نرى أن تخلي الإمام عن الحكم يخضع لإرادته الحرة ، فقد يحس الحاكم من نفسه أنه لا يستطيع الاستمرار في الحكم لسبب أو غيره ، أفيكون من المصلحة إجباره على البقاء .

أما عن جواز خلع الأمة للإمام . فإن من الواضح أن القائلين بالنص على الإمام لا يجيزونه ، وأجمع جمهور المسلمين — ومنهم القاضي — على جواز خلعه من الإمة ، إلا أنهم اشترطوا لصحته أن تحصل منه أحداث توجب الخلع أو أن يتغير أمره[4] . وتعليل ذلك عندهم ، أن الإمامة صحت لمن ملك شروطها ، فلو حدث أن فقد الإمام هذه الشروط أو أحدها بعد أن عقد له فإن إمامته تزول حكما ، مثال ذلك أن يصاب بالجنون أو تبطل حواسه فيصير لا حراك به ، أو يذهب رأيه وثبات قلبه ، أو يثبت عليه الفسق . فحدوث هذه الأمور منه ، تجعل المسلمين في حل من بيعته .

(١) المحيط ٥ : ١٤٧
(٢) المغني ٢٠ : ٥٤ (أ)
(٣) الفائق للملاحمي ٢٠٣
(٤) المحيط ٥ : ١٤٧ ، الجويني : الارشاد ٤٢٥

وهنا يحق لنا أن نتساءل . إذا عقد لأحد المستحقين للإمامة فأصبح إماما ثم ظهر من هو أفضل منه قطعا أو بغالب الظن ، فهل يجوز العدول عنه إلى هذا الأخير ، لا يجيز القاضي هذا العدول لما نعلمه من تصحيحه إمامة المفضول ، ولأن العقد والبيعة للإمام كانت مستوفية لشروطها ، ولو أنا أجزنا مثل هذا العمل لتعطلت مصالح الأمة وبطلت شئون البلاد .

٥ — **التفضيل وترتيب الأئمة :** المقصود من هذا البحث أن نتعرف على رأي القاضي فيما إذا كان يصح أن يختار للإمامة شخص وفي الأمة من هو أفضل منه ، ثم أن نعلم رأيه في الأفضل من الصحابة وترتيب درجات الأئمة الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي .

وقد تحرج الكثيرون من أهل السنة من الخوض في هذا الموضوع حتى لا يقعوا في تجريح أحد منهم . إلا أن المعتزلة — وجاراهم في ذلك بعض أهل السنة — وجدوا أن لا بد لهم من الإدلاء بدلوهم لكثرة ما تعرض له الصحابة من النقد والتجريح الذي يصل إلى حد التكفير وخاصة من طوائف أهل الشيعة .

وقد عقد القاضي في المغني بحوثا طويلة تناول فيه ما قيل في التفضيل بالتفصيل ، فعرض لآراء السابقين عليه من المعتزلة وسائر الطوائف الإسلامية الأخرى ورجح آراء على غيرها ، ووضح ما كان غامضا منها ، فجاء بحثه شاملا كاملا لا نجد له مثيلا فيما بين أيدينا مما ألف حول هذا الموضوع .

جواز إمامة المفضول : ذهبت طوائف من الخوارج والمعتزلة والأشاعرة وجميع الشيعة الإمامية إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه ، وذهبت طائفة من الخوارج والمعتزلة والأشاعرة ومعظم الزيدية [1] وجميع أهل السنة إلى أن الإمامة جائزة لمن غيره أفضل [2] وبهذا الرأي قال قاضي القضاة .

وحتى نعرف حقيقة رأي القاضي . نشير إلى أن ترتيب الناس في الفضل يمكن

(١) لم يجز متأخرو الزيدية إمامة المفضول ، شرح الأصول للفرزازي ١٦٢
(٢) ابن حزم ٣ : ١٦٣

أن يتصور في معنيين : معنى لا يتعلق بفعل المرء وقدرته ، كالنسب والغنى الموروث والعقل بمعنى العلم الضروري، ومعنى آخر يتعلق بقدرة الإنسان واختياره، وهو العمل الذي يترتب عليه الثواب ، فإذا ما تحدثنا عن الأفضل فإننا نقصد ذلك المعنى الذي يكون بفعل الإنسان وقدرته ، لأنه يكسب نتائجه بكامل حريته .

قـد يوجد في الأمة كثيرون من الذين يصلحون للإمامة ، وحين نختار الإمام فأننا يجب أن نختار لها ذلك الذي نعلم أنه قادر على رعاية مصالح الأمة وضبط شئونها ، وكثيرا ما يكون مثل هذا الشخص أقل فضلا من حيث العبادة والفعل الذي يستحق عليه الثواب ، بل قد يكون في الفاضل علة مؤخرة عن المفضول كأن يكون ضعيف الرأي قليل الثبات ، أو تكون فيه شدة أو قسوة في غير محلها يترتب عليها اختلال الحكم .

وقد أجاز القاضي تقديم المفضول من غير قريش إذا ثبت أن المصلحة مضمونة عن طريق غيره .

ترتيب الأئمة في الفضل : اختلفت آراء مفكري الإسلام حول تصحيح إمامة الخلفاء الأربعة، وحول ترتيبهم في الأفضلية ، فأجمع أهل السنة والمعتزلة وأصحاب الحديث والزيدية والخوارج على أن الإمامة بعد الرسول عليه الصلاة والسلام لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي [1] ، أما عن ترتيبهم في الفضل فإن من رأي أهل السنة والأشاعرة والماتريدية ومعظم المعتزلـة أنه نفس ترتيبهم في الإمامة، وإذا كان واصل والنظام قد نسبا إلى التشيع فلأنهما فضلا عليا على عثمان مع إقرارهما بأفضلية أبي بكر وعمر على علي .

وروي عن عدد من الصحابة والتابعين أنهم فضلوا عليا كالزبير بن العوام وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري والمقداد بن عمرو ومجاهد [2] وروي هذا عن معظم البغداديين من المعتزلة وعن الزيدية .

(١) الفائق للملاحمي ٢٠ ب

(٢) المغني ٢٠ : ١٨٧

وليس معنى تفضيل علي عند هؤلاء أنهم لم يصححوا إمامة من كان قبله فهي عندهم صحيحة لأنه تجوز إمامة المفضول .

ويظهر أن أبا عبدالله البصري شيخ القاضي عبد الجبار كان يقول بتفضيل علي على أبي بكر ، أما أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا ، وذكر أبو هاشم أنه لو صحت الأخبار فإنها تشير قطعا إلى فضل علي على أبي بكر، إلا أن أكثرها أخبار آحاد فلم يبق إلا طريق الموازنة . إلا أن المشاهدة لا يمكن أن تحيط بفضلهما [1] .

أما عن القاضي فإنه عقد فصولا طويلة لإثبات صحة الأئمة الأربعة ، وأنها كانت بالطريق الصحيح وهو العقد والاختيار ، وكان شديدا في حملته على أصحاب فتنة عثمان منكرا موقف من تخاذل عن نصرته أو قال بالعدول عن موالاته ، كما أنه فصل نفس الشيء في تأييده لعلي في مواقفه كلها ، على أساس أنه الإمام الشرعي ، فقد خطأ أصحاب الجمل وصوب قتال علي لهم ، وذكر أن عائشة وطلحة والزبير عادوا عن خطئهم بعد أن تكشف لهم الحق ، إلا أن الزمام كان أفلت من أيديهم .

أما من قاتل عليا مـن أهل صفين وعلى رأسهم معاوية فأنهم بغاة خرجوا على الإمام ، وأما التحكيم فقد أكره عليه علي ، ولم يقبل رأيه في تعيين العباس في منصب الحكم، والخوارج مخطئون في حربهم عليا لأنهم خرجوا على إمام شرعي، وكان من الواجب على الإمام أن يحاربهم لذلك .

والواقع أن القاضي يجاري في آرائه هذه آراء جمهور المسلمين من أهل السنة وغيرهم ، ولذلك لم نجد حاجة إلى تفصيلها .

ويظهر أنه كان على رأيين في تفضيل الأئمة الأربعة ، فقد روي عنه أنه توقف في الحكم عليهم سالكا مسلك أبي هاشم ، وذكر أنه مال أخيرا إلى تفضيل علي ، والمراجع الزيدية على وجه الخصوص هي التي تذكر عنه ذلك .

(١) المغني ٢٠ : ١٨٩

(٢) انظر شرح الأصول ١٦٤ ، وشرح نهج البلاغة ١ : ٣ ، والفائق للملاحمي ٢١٥ .

والحق أنك تشعر من قراءتك لفصول الصحابة في المغني أنه يفضل عليا ، إلا أن تفضيله هذا لم يكن لوجود أخبار قاطعة على أفضليته كما يقول شيخه أبو عبدالله ، ولئن كانت الأخبار الواردة في علي أكثر من تلك التي وردت في غيره من الصحابة ، إلا أن أكثرها أخبار آحاد ، ولذلك فإن ميله إلى تفضيل علي كان بالموازنة بين فضائل الصحابة من حيث العلم والشجاعة والنسب ، فإمارات الفضائل والعلم في أمير المؤمنين أكثر وأقوى في رأيـــه على غالب الظن [1] . إلا اننـــا لا نستطيع أن نجزم بأن القاضي قد قطع بتفضيل علي على باقي الصحابة ، لأن العلم اليقيني لا يحصل إلا بالضرورة أو بالخبر المتواتر ، ولم يتوفر ذلك في هذه المسألة لأن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن أو غالبه .

* * *

وأخيراً فهذه مجمل آراء القاضي عبد الجبار الكلامية رأينا من عرضها كيف أنها تنتظم حول نظرية قائمة بذاتها هي « نظرية التكليف » ، التي تفترض وجود مكلِّف هو الله، ومكلَّف هو الانسان، وافعالا يتناولها التكليف، وضمانات يتحقق في حراستها، وثمرات ينتهي اليها. ولئن كان القاضي قد جارى مشايخ المعتزلة في كثير من أفكارهم إلا انه تميز عليهم جميعاً في إدراكه لجوهر العلاقة بين الله والانسان وبنائه فكره الكلامي على أساسه .

وإننا لنرجو أن نكون قد وفقنا إلى توضيح آراء القاضي عموماً وآرائه في التكاليف بصورة خاصة، فقد كان هذا الغرض من أهم ما قصدناه من اختيار موضوع هذا البحث .

* * *

(١) المغني ٢٥ : ٢٥٢

المَراجعُ

من مؤلفات القاضي عبد الجبار :

الأمالي : نظام القواعد وتقريب المراد للرائد . نسخة اليمن ، والفاتيكان مخطوط رقم ١١٧٧ .

تثبيت دلائل النبوة[1] : مصور معهد مخطوطات الجامعة العربية عن مكتبة شهيد علي باستانبول .

تنزيه القرآن عن المطاعن : القاهرة ١٩٢٦ ، ومخطوط دار الكتب ٣٣ تفسير وج ٥٨٦٢

شرح الأصول الخمسة[2] : « تعليق مانكديم » مصور معهد المخطوطات عن أحمد الثالث برقم ١٨٧٢ . ونسخة اليمن ب ٢٧٧٩٩ .

شرح الأصول الخمسة : « تعليق القرذازي » مصور دار الكتب عن اليمن ب ٢٧٨٠٠ .

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : مخطوط الاستاذ فؤاد السيد .

متشابه القرآن[3] : مصور عن صنعاء ، دار الكتب ب ٢٧٦٢٠ .

(١) صدر هذا الكتاب في جزئين ، بعد أن قمت بتحقيقه بعون الله.

(٢) صدر هذا الكتاب في مجلد واحد كبير ، بعد ان قمت بتحقيقه بفضل الله .

(٣) صدر مطبوعاً بعد أن قام بتحقيقه الدكتور عدنان زرزور .

المجموع من المحيط بالتكليف : جمعه تلميذ القاضي ابن متويه وعلق عليه في موضوع الامامة جعفر بن عبد السلام . مصور دار الكتب عن اليمن ب ٢٩٣١٤ . وهو من خمسة مجلدات : والسادس تقد عليه من ابن عبد السلام ، ومصورة التيمورية عن برلين : عقائد ٣٥٧ وتحوي الجزء الاول فقط .

المغني في أصول الدين : مخطوط دار الكتب ومصور عن اليمن بأرقام ب ٢٥٥٠١ ، ٢٥٨٠٨ ، ٢٦٩٨٢ ، ٢٧٦٣٠ ، ٢٧٦٣١ . وقد بدأت وزارة الثقافة والارشاد بالجمهورية العربية المتحدة بطبع هذا الكتاب ، وصادر منه حتى الآن الأجزاء التالية : التعديل والتجوير بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الاهواني . الارادة بتحقيق الأب جورج قنواتي . خلق القرآن بتحقيق الاستاذ إبراهيم الابياري ، النظر والمعارف بتحقيق الدكتور إبراهيم مدكور ، اللطف بتحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي ، إعجاز القرآن بتحقيق الاستاذ أمين الخولي ، الشرعيات بتحقيق الاستاذ أمين الخولي .

من كتب المعتزلة والزيدية :

أحمد بن إبراهيم الحسني : المصابيح في السيرة النبوية وسيرة أهل البيت . مخطوط التيمورية ٢٣٤٠ تاريخ .

احمد بن يحيى بن حابس الصعدي : المقصد الحسن والمسلك الواضح السنن في طبقات الزيدية . مصور دار الكتب ب ٢٩١٣٧ .

أحمد بن الحسن بن محمد بن أبي بكر الرصاص : الواسطة في أصول الدين . مصور دار الكتب ب ٢٨٧٩٢ .

احمد بن يحيى ابن المرتضى : دامغ الأوهام في شرح كتاب رياضة الأفهام . مصور دار الكتب ٢٩٣٧٠ .

احمد بن يحيى بن المرتضى : البحر الزخار . مصور دار الكتب ب ٢٦٩٨٦ .

احمد بن يحيى بن المرتضى : المنية والامل مصور دار الكتب ب ٢٧٧٩٨ .

احمد بن يحيى بن المرتضى : في التوحيد . مخطوط بلدية الاسكندرية مجموع ن ١٢٧٧ ب .

إسماعيل بن أحمد البستي : البحث عن أدلة التكفير والتفسيق . مصور دار الكتب ب ٢٨٦٧٩ .

أحمد بن الحسين الهاروني : كتاب في نصرة المذاهب الزيدية . دار الكتب مخطوط ١٥٦٧ .

أحمد بن الحسين الهاروني : إثبات نبوة سيدنا محمد . دار الكتب مخطوط ١٥٦٧ .

البلخي عبدالله بن أحمد : قبول الأخبار ومعرفة الرجال . مخطوط مصور دار الكتب ب ٢٤٠٥١ و ب ٢٤٧٤٣ .

أبو الحسين البصري محمد بن علي : المعتمد في أصول الفقه . مصور معهد المخطوطات عن أحمد الثالث ٧٨٨ ، ومصور دار الكتب عن اليمن ب ٢٧٩٨٥ .

الحسن الأطروش : البساط . مخطوط مصور دار الكتب ب ٢٨٦٧٨ .

حميد بن أحمد المحلي : الفعان الناث بهلاك أهل المسائل الثلاث : كلام القرآن الكتب ، الجنة والنار . مصور دار الكتب ب ٢٨٦٨٤ .

حميد بن أحمد المحلي : عمدة المسترشدين في أصول الدين ب ٢٨٦٨٥ مصور دار الكتب وهو شرح عقيدة الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه .

الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد طبعة نيبرج ١٣٤٤ هـ ـــ ١٩٢٥ م.

الزمخشري : الكشاف . بولاق ١٢٨١ هـ .

ساعد بن أحمد الاحولي : الكامل في أصول الدين . مصور دار الكتب ب ٢٨٧٤٤ .

عبدالله بن حمزة « الامام المنصور بالله » : الشافي . مصور دار الكتب عن صنعاء ب ٢٩٠٤٥ .

القاسم بن إبراهيم الرسي : أصول العدل والتوحيد . مصور دار الكتب ٢٩٠٨٧ وهو من ثلاثة اوراق ، جواب مسألة الطبرية ب ٢٩٠٦١ ، سياسة النفس ب ٢٩٠٦٢ ، كتاب الجملة في التوحيد ب ٢٩٠٦٣ ، الدليل الصغير في الرد على الملاحدة ب ٢٩٠٦٥ ، الرد على المجبرة ب ٢٩٠٦٨ . الرد على الروافض ب ٢٩٠٨٣ . تثبيت الامامة ب ٢٩٠٩٣ .

مجهول « أحد زيدية العراق » : تعليق الاحاطة في أصول الدين ب ٢٧٨٠٢ .

مجهول « لعله ابن عباد » : الامامة : مصور الجامعة العربية عن بلدية الاسكندرية ٢٨٤٣ . وهو على الاغلب لاسماعيل بن عباد .

ابن متويه « الحسن بن احمد » : التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض . مصور دار الكتب عن اليمن ب ٢٧٩٨٤ . ٢٧٨٠١ . ٢٧٩٧٧ .

الملاحمي « محمود بن محمد » : الفائق في أصول الدين . مصور دار الكتب عن اليمن ب ٢٩٠٥٢ .

الملاحمي : المعتمد في أصول الدين . مصور دار الكتب ب ٢٨٦٩٥ ، ٢٨٦٧٦ .

محمد بن احمد بن القرشي : الجواب الحاسم على شبه المغني . وهو في آخر الجزء العشرين من المغني للقاضي عبد الجبار .

المحسن بن كرامة الجشمي : « الحاكم ابو السعد » : التهذيب في التفسير وهو من سبعة اجزاء . مصور دار الكتب ب ٢٧٦١٧ . ٢٧٦١٩ . ٢٧٦٢٤ ، ٢٧٦٢٦ . ٢٧٦٢٩ . ٢٧٦٢٨ .

المحسن بن كرامة الجشمي : شرح عيون المسائل . مصور دار الكتب ب ٢٧٦٢٣ . ٢٧٦٢٥

يحيي بن الحسين « الامام الهادي إلى الحق » : مجموعة مخطوطات مصورة في أصول الدين ، والوعد والوعيد ، وإثبات النبوة ، والامامة ، بارقام ب ٢٩٠٥٤ ، ٢٩٠٥٥ ، ٢٩٠٥٦ . مصورات دار الكتب عن اليمن .

يحيي بن حمزه : الشامل بحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل العقلية . مصور دار الكتب عن اليمن ب ٢٩٠٥٣ .

يحيي بن حسن بن موسى القرشي : منهاج التحقيق ومحاسن التلفيق في أصول الدين . مصور دار الكتب عن اليمن ب ٢٨٧٩٢ .

مراجع حياة القاضي :

أحمد بن يحيي الصعدي : طبقات الزيدية ب ٢٩١٣٧ . مصور دار الكتب .

إبراهيم بن القاسم اليماني : طبقات الزيدية . مصور دار الكتب ب ٢٩٠٩٩ .

ابن الاثير : الكامل في التاريخ .

الاسنوي : طبقات الشافعية . مخطوط دار الكتب . طبعت تاريخ ٢٠٦٣ .

الاودني : طبقات المفسرين . مخطوط دار الكتب . طلعت تاريخ ١٨٥٩ .

البغدادي : « الخطيب » : تاريخ بغداد . دار الكتب ب ٢٤٢٣٦ .

البغدادي : « اسماعيل » : هدية العارفين . استانبول ١٩٥٥ .

التوحيدي : مثالب الوزيرين : ابن العميد وابن عباد . مطبعة دار الفكر بدمشق ١٩٦١ .

التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون : كلكتا ١٣٥٨ — ١٩٣٩

البنداري : تراجم الرجال المذكورة في شرح الأزهار . طبعة مصر ١٣٣٢ .

ابن حجر : لسان الميزان . طبع الهند .

حسن إبراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي مطبعة النهضة المصرية : الطبعة الخامسة ١٩٦٠ .

حميد بن أحمد المحلي : الحدائق الندية في مناقب الأئمة الزيدية . مخطوط دار الكتب المصرية تاريخ ٨٦٧ .

حاجي خليفة : كشف الظنون . استانبول ١٣٦٠ — ١٩٤١ .

الخضري « محمد » : محاضرات تاريخ الامم الاسلامية . الطبعة التاسعة ١٩٥٩ .

الخوانساري : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات . طبع حجر طهران ١٣٠٦ — ١٨٨٨ .

الداوودي : طبقات المفسرين . مخطوط دار الكتب . تاريخ ١٦٦٧

الذهبي : تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام . مخطوط دار الكتب تاريخ ٤٢ : المجلدان ١٥ و ١٦ .

الذهبي : سير أعلام النبلاء . مصور دار الكتب ١٢١٩٥ج المجلد ١١ .

الذهبي : العبر في خبر من غبر . طبعة الكويت الجزء الثالث .

الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال القاهرة ١٣٢٥ — ١٩٠٧

الرافعي القزويني : « عبد الكريم بن محمد » التدوين في ذكر أخبار قزوين . دار الكتب مصور ج ٧٢٠٠ .

أبو الرجال : مطلع البدور ومجمع البحور . مصور دار الكتب تاريخ ٤٣٢٢ .

الرجيف : « محمد بن يوسف » : مآثر الأبرار . مخطوط دار الكتب تاريخ ١٣٥٤ .

الزركلي : الاعلام . الطبعة الثانية .

السبكي : طبقات الشافعية الكبرى . المطبعة الحسينية . والطبقات الوسطى مخطوط دار الكتب تاريخ ٦٠ . والطبقات الصغرى مخطوط دار الكتب تاريخ ٥٥٤ .

السمعاني : الأنساب .

السيوطي : طبقات المفسرين . طبع الهند .

السيوطي : تاريخ الخلفاء القاهرة ١٣٥٨ — ١٩٥٩ .

ابن شاكر الكتبي : عيون التواريخ . مصور معهد مخطوطات الجامعة العربية .

أبو شجاع : ذيل تجارب الأمم . طبعة القاهرة ١٣٣٢ — ١٩١٤ .

الشهاوي : طبقات الزيدية . مصور دار الكتب .

ابن شهبة : طبقات الشافعية . مخطوط دار الكتب تاريخ ١٥٦٨

الصابي « هلال بن محسن » : تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء . طبعة بيروت .

ابن عباد «الصاحب» : رسائل الصاحب . تحقيق عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف .

ابن العربي : العواصم من القواصم . مخطوط دار الكتب ب ٢٢٠٣١ .

ابن العماد : شذرات الذهب . طبعة مكتبة القدسي ١٣٥١ .

القزويني «زكريا بن محمود» : آثار البلاد وأخبار العباد . بيروت ١٣٨٠ — ١٦٦٠

أبو الفداء : المختصر في أخبار البشر . القسطنطينية ١٢٨٦هـ .

كحالة «عمر رضا» : معجم المؤلفين مطبعة الترقي بدمشق ١٣٨٠ — ١٩٦٠ .

محسن العاملي : أعيان الشيعة دمشق ١٣٥٧ — ١٩٣٨ .

ابن المرتضى : المنية والأمل . بيروت ١٩٦١ .

ابن المطهر الحلي : خلاصة الأقوال في معرفة الرجال . طبع طهران ومخطوط دار الكتب تاريخ ١٥٦٧ .

المحسن بن كرامة : شرح عيون المسائل . مصور دار الكتب ب ٢٧٦٢٣ .

ابن الملقن : طبقات الشافعية . مخطوط دار الكتب . تاريخ ٥٧٩

النووي : طبقات الشافعية : مخطوط دار الكتب .

اليافعي اليمني : مرآة الجنان حيدر آباد ١٣٣٧ — ١٩١٨ .

ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ومعجم البلدان ليبزيغ ١٨٦٦ :

بالإضافة إلى فهارس مكتبات العالم المختلفة، ومقال للأستاذ سعيد زايد عن القاضي في مجلة تراث الإنسانية . المجلد واحد عدد ١٢ . وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان الملحق ١ : ٣٤٣ ، ودائرة المعارف الإسلامية باللغة الإنجليزية الطبعة الأخيرة .

من كتب الأشاعرة :

الأشعري «أبو الحسن» : الإبانة عن أصول الديانة . مصر ١٣٤٨ .

الأشعري «أبو الحسن» : التوحيد . معهد مخطوطات الجامعة العربية ٣٠٦ .

الأشعري «أبو الحسن» : رسالة في استحسان الخوض في الكلام . مصر ١٣٢٣ . ١٩٠٥ .

الأشعري «أبو الحسن» : مقالات الإسلاميين . طبعة استانبول ١٩٢٩ — ١٩٣٣

الأشعري «أبو الحسن» : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . بيروت ١٩٥٥ .

الاسفراييني : التبصير في الدين الخانجي . القاهرة ١٩٤٠ .

الايجي : جواهر الكلام . فصلة من مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة مجلد (٢) جـ٢

الإيجي : المواقف . مطبعة السعادة ١٣٢٥ .

الباقلاني : التمهيد طبعة القاهرة ١٣٦٦ — ١٩٤٧ ، وطبعة بيروت ١٩٥٧ .

الباقلاني : البيان عن الفرق بين المعجزات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات . بيروت ١٩٥٨ .

الباقلاني : الانصاف في أسباب الخلاف . مخطوط دار الكتب

البغدادي : أصول الدين . استانبول ١٩٢٨ .

البغدادي : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ١٣٣٨ — ١٩١٠

الباجوري : تحفة المريد . القاهرة ١٩٢٦ .

الباقلاني : إعجاز القرآن . تحقيق الاستاذ السيد أحمد صقر ١٩٥٤ .

الجرجاني : شرح المواقف مطبعة السعادة ١٣٢٥ .

الجويني : الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، القاهرة ١٩٥٠ .

الجويني : الشامل القاهرة ١٩٦١ .

الجويني : العقيدة النظامية . مطبعة الانوار ١٣٤٧ — ١٩٤٨ .

الجويني : اللمع في قواعد عقائد أهل السنة . مخطوط دار الكتب كلام ٩٤٠ .

الرازي : الأربعين في أصول الدين . طبعة الهند ١٣٥٣ .

الرازي : أساس التقديس في علم الكلام . القاهرة ١٣٢٨ .

الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ١٣٥٦ — ١٩٣٨ .

الرازي : التفسير الكبير « مفاتيح الغيب » ١٣٠٨ .

الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . القاهرة ١٣٢٣ .

السيلكوتي «عبد الحكيم » : شرح المواقف . مطبعة السعادة ١٣٢٥ .

السنوسي : أم البراهين . القاهرة ١٣١٠ .

الشهرستاني : الملل والنحل . طبعة ١٣١٧ .

الشهرستاني : نهاية الاقدام في علم الكلام . أكسفورد ١٩٣٤ .

الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام . المطبعة المنيرية ١٣٥١ .

الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . القاهرة ١٣٢٧ .

الغزالي : المستصفى من علم الأصول . بولاق ١٣٢٠ .

الغزالي : المنقذ من الضلال . الطبعة السادسة تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود .

الغزالي : فضائح الباطنية . طبعة المجلس الأعلى للآداب والفنو

الغزالي : المعارف العقلية . تحقيق عبد الكريم عثمان . دمشق ١٩٦٣

الغزالي : تهافت الفلاسفة . دار المعارف ١٩٦١ .

الغزالي : المقصد الاسمى . شرح أسماء الله الحسنى ١٩٦١ .

ابن فورك : مشكل الحديث . طبع الهند .

الفارابي : رسائل متفرقة . حيدر أباد ١٣٤٤ .

اللقاني : الجوهرة في التوحيد .

من كتب الماتريدية :

التفتازاني « سعد الدين » : شرح العقائد النسفية . القاهرة ١٣٥٨ — ١٩٣٩ .

شيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد .

الماتريدي « أبو المنصور محمد » : تأويلات أهل السنة مخطوط قوله دار الكتب ٦ق

الماتريدي « أبو المنصور محمد » : كتاب التوحيد . مصور دار الكتب ب ٢٦٣٣٨ .

النسفي « أبو المعين » : بحر الكلام « مخطوط تيمورية ٥١٤ . وطبعة كردستا ١٣٢٩ ، ١٩١١ .

النسفي : التمهيد في أصول الدين . مخطوط دار الكتب ٧٢ توحيد .

النسفي : العقائد النسفية طبعة ١٣٥٨ .
ابن الهمام : كتاب المسامرة. شرح المسايرة. القاهرة ١٣١٧ - ١٩٠٠ .

من كتب الشيعة الامامية :

آل كاشف الغطاء « محمد » : أصول الشيعة صيدا ١٩٣١ .

ابن بابوية « محمد » : التوحيد . مخطوط دار الكتب . عقائد ونحل ٧٩ .

السجستاني « أبو يعقوب » : إثبات النبوات ب ٢٦٩٨٤ مخطوط .

الشريف المرتضى : الشافي طبع حجر طهران .

الشريف المرتضى : تنزيه الأنبياء . طبع حجر .

الطوسي « نصير الدين » : تلخيص الشافي . طبع حجر

الشيخ المفيد « محمد بن نعمان » : العيون والمحاسن .

النوبختي « ابو محمد الحسن » : فرق الشيعة . استانبول ١٩٣١ .

الدكتور إبراهيم بيومي مدكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه . القاهرة ١٩٤٧ .

الدكتور إبراهيم بيومي مدكور : محاضراته على طلبة الدراسات العليا بجامعة القاهرة للعام الدراسي ١٩٦٣ .

الدكتور إبراهيم بيومي مدكور : تحقيق الجزء الثاني عشر من المغني . النظر والمعارف .

الدكتور أحمد فؤاد الاهواني : رسالة الكندي إلى المعتصم بالله .

كتب متنوعة :

الدكتور ألبير نادر : فلسفة المعتزلة . دار نشر الثقافة بالاسكندرية .

أحمد أمين : فجر الاسلام ، ضحى الاسلام ، ظهر الاسلام ، الطبعة الأخيرة .

الاصفهاني « أبو نعيم » : دلائل النبوة . حيدر أباد ١٣١٩ - ١٩٥٠ .

الافغاني « جمال الدين » : القضاء والقدر ١٣٤٤ .

الآمدي : الاحكام في أصول الأحكام .

أبو زهرة « محمد » : المذاهب الاسلامية . مشروع الألف كتاب

أرسطو : في السماء والآثار العلوية . تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦١ . علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . تحقيق لطفي السيد . طبعة دار الكتب . الكون والفساد . طبعة الدار القومية .

أفلاطون : الجمهورية ، المحاورات .

برنارد لويس : أصول الاسماعيلية . مصر ١٩٤٧ .

الدكتور بنيس : مذهب الذرة عند المسلمين . تحقيق الدكتور أبو ريده . طبعة النهضة المصرية ١٣٦٥ - ١٩٤٦ .

البيهقي « ابراهيم بن محمد » : دلائل النبوة .

البيهقي « أبو بكر أحمد » : الاسماء والصفات . الهند ١٣١٣ .

البغدادي « أبو البركات » المعتبر في الحكمة . الهند حيدر أباد ١٣٥٨ .

البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة . ليبزيج ١٩٢٥ .

الدكتور بدوي « عبد الرحمن » : ترجمة : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، وخاصة مقال الاستاذ نيللينو . مكتبة النهضة ١٩٤٦ .

الدكتور البهي « محمد » : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي . مكتبة وهبة ١٩٦٢

ابن تيمية : الرد على المنطقيين . بومباي ١٩٤٩ — ١٣٦٨ .

ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول . القاهرة ١٣٧٠ — ١٩٥٦

ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير . دمشق ١٣٥٥ — ١٩٣٦ .

ابن تيمية : الاكليل في المتشابه والتأويل . مصر ١٣٦٦ — ١٩٤٧ .

ابن تيمية : منهاج السنة . الطبعة الاولى ، الطبعة الثانية بتحقيق الدكتور رشاد سالم . مكتبة دار العروبة .

ثيودور أبي قرة : ميمر في وجود الخالق والدين القويم . بيروت ١٣٣١ — ١٩١٢ .

الجرجاني : التعريفات . ليبزيج ١٨٤٥ .

الجامي « عبد الرحمن » : الدرة الفاخرة كردستان ١٣٢٨ .

جولد تسهر : العقيدة والشريعة في الاسلام . طبعة ١٩٥٩ .

جولد تسهر : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن . الطبعة الثانية .

ابن حزم : الفصل في الملل والنحل . طبعة ١٣١٧ .

ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام . مطبعة الامام .

ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة . القاهرة ١٣٢٩ .

ابن حنبل : الرد على الجهمية . الهند ١٣٤٤ .

أبو حنيفة : الفقه الاكبر . شرح علي القارى . مخطوط دار الكتب علم كلام ٢٧١ .

حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية . دار المعارف بيروت .

ابن خلدون : المقدمة تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي

خليل يحيى نامي : تقرير البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في اليمن ١٩٥٥ .

دوبور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة .

الرازي « ابو بكر » : رسائل فلسفية صححها كراوس . مصر ١٣٢٩ .

ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة مع مقدمة للدكتور محمود قاسم . مطبعة الانجلو ١٩٥٥ .

رسل : تاريخ الفلسفة الغربية . ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود . طبعة ١٩٥٤ .

السيوطي « جلال الدين » : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

ماتيلاتا : تاريخ المذاهب الفلسفية . مصور جامعة القاهرة ٢٦٠٤٣ .

ابن سينا : النجاة . طبعة الحلبي ١٣٥٧ — ١٩٣٨ ، الاشارات والتنبيهات طبعة ١٣٦٦ — ١٩٤٧ .

الدكتور عثمان أمين : الرواقية ١٩٥٩ .

علي بن علي الحنفي : شرح الطحاوية . طبعة المكتب الاسلامي بدمشق .

علي الغرابي : ابو الهذيل العلاف .

عادل العوا وآخرون : الفكر الفلسفي في مائة سنة . بيروت ١٩٦٢ .

فلهوزن : الخوارج والشيعة . ترجمة الدكتور بدوي ١٩٥٨ .

فلتزر : الفلسفة الاسلامية . ترجمة محمد توفيق حسن . بيروت ١٩٥٨ .

القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة . القاهرة ١٣٣١ — ١٩١٤ .

ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث . مصر ١٣٢٦ — ١٩٨ .

ابن قيم الجوزية : شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . الطائف .

ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة . مكة ١٣٤٨ .

محمد عبده : رسالة التوحيد مع مقدمة الدكتور عثمان أمين . دار المنار ١٣٧٢ .

الملطي « أبو الحسين » : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع . استانبول ١٩٣٦ .

المقبلي « صالح بن مهدي » : العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ١٣٢٨ .

محمد بن المرتضى اليماني : إيثار الحق على الخلق . القاهرة ١٣١٨ .

مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ١٣٧١ — ١٩٥١ .

النشار « علي سامي » : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ومناهج البحث في الاسلام

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، والوسيطة ، والحديثة ، دار المعارف .

اليافعي « أبو محمد عبدالله » : مرهم العلل المعضلة في رفع الشبهة والرد على المعتزلة . كلكتا ١٩١٠ .

Anawati : Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1948.

Brockelman : Geschichte der Arabischen Literatur, Supp. 1:343.

Dugat : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans.

Encyclopedies of Islam 1960

Galland : Essai sur les moutazelites, les rationalistes de l'Islam. Paris 1906.

Macdonald : Development of muslim theologies Jurisprudence and constitutional theory. New-York 1926.

Watt : Free will and predistination in Erly Islam, London, 1948.